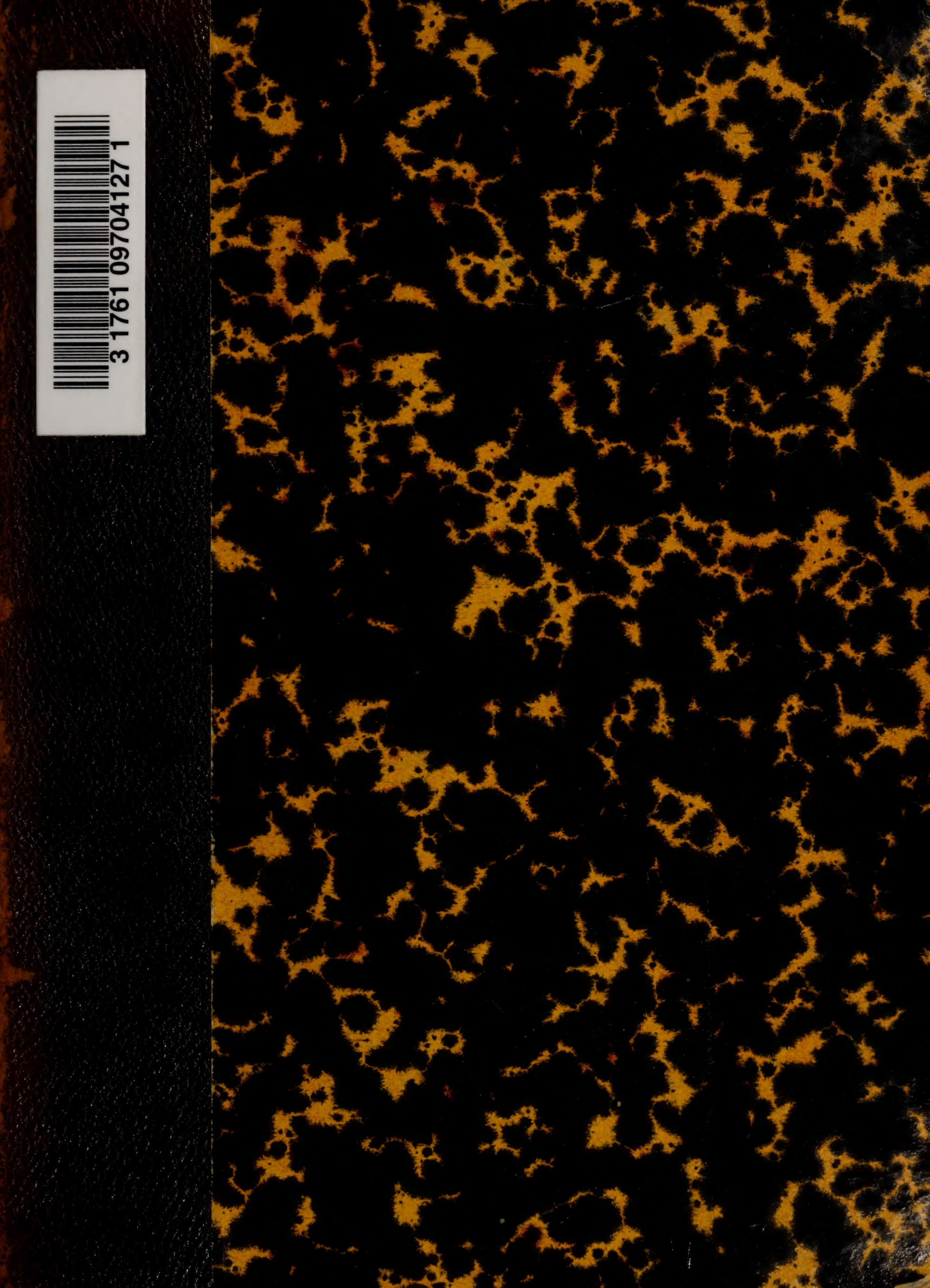

3 1761 09704127 1





INTRODUCTION

À

L'ANCIEN TESTAMENT

PAUL FARGUES

INTRODUCTION
A
L'ANCIEN TESTAMENT

PRÉFACE D'ADOLPHE LODS
Professeur de langue et littérature hébraïque à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, 28

1923



PRÉFACE

Spinoza, en 1670, demandait qu'on écrivît une « histoire de l'Ecriture », qui comprendrait d'abord une histoire de la langue hébraïque, puis un tableau des idées propres à chaque livre biblique. « Enfin, ajoutait-il, cette histoire doit retracer les vicissitudes qu'ont traversées les divers livres des prophètes dans la mesure où la mémoire s'en est conservée jusqu'à nous : la vie, le caractère, le but de l'auteur de chaque livre, qui il était, à quelle occasion, en quel temps, pour qui, dans quelle langue il a composé son ouvrage. Puis il faut nous raconter les destinées de chaque livre, nous dire comment il a été d'abord recueilli, en quelles mains il est tombé, quelles variantes on y constate, qui a décidé de l'admettre parmi

les livres saints, enfin comment tous les écrits une fois reconnus comme sacrés ont été assemblés en corps [1] ».

Le philosophe, en écrivant ces lignes, traçait à l'avance le programme même de la science biblique, tel à peu près qu'on le comprend aujourd'hui. La dernière partie de son plan indique très exactement le sujet du livre qu'on va lire.

Depuis Spinoza, des générations de philologues, de critiques et d'historiens se sont attachés à réaliser les divers articles de ce programme. Et, en même temps qu'ils approfondissaient ces études, ils en élargissaient aussi le champ : l'histoire des religions s'est constituée, et elle est arrivée, surtout dans le domaine des religions de la Bible, à des résultats que les esprits cultivés devraient tous connaître, au moins dans leurs grandes lignes. Un homme qui se pique de quelque culture ne se croit-il pas tenu, en effet, de s'initier aux éléments des sciences diverses, même les plus abstraites? A vrai dire, des notions solides et précises sur l'histoire des religions, et spécialement sur l'histoire du judaïsme et du christia-

1. *Tractatus theologico-politicus*, Hambourg (en réalité Amsterdam), 1670, p. 87.

nisme, devraient être données déjà aux élèves de nos lycées, tant l'histoire des religions de la Bible est intimement mêlée à celle de la formation de l'âme moderne, qui leur doit, à coup sûr, le meilleur de sa sève morale!

Én attendant la réalisation de ce vœu qui se heurte — nous ne l'ignorons pas — à de sérieux obstacles, il est de l'intérêt — je dirais vontiers du devoir — de tout esprit ouvert de combler par lui-même la lacune que présentent encore sur ce point les programmes de notre enseignement secondaire. Il semble que le besoin de suppléer à cette insuffisance commence à être ressenti dans notre pays. Une place moins insignifiante est faite à l'histoire des religions dans nos établissements d'enseignement supérieur. Depuis la dernière réforme de la licence ès lettres, les candidats peuvent faire de cette discipline l'objet d'un des quatre certificats qui leur sont demandés.

Le livre que nous présentons au lecteur a été écrit précisément pour ceux qui pressentent l'intérêt de ces problèmes, mais que rebutent peut-être les discussions techniques, les minutieuses enquêtes philologiques et critiques dont se hérissent d'ordinaire les ouvrages spéciaux consacrés à ces matières.

M. Fargues a voulu faire œuvre de vulgarisateur. Auteur d'une *Introduction au Nouveau Testament*, qui a été accueillie avec faveur, il était qualifié pour présenter aussi en raccourci, à l'usage de tout le monde, les problèmes relatifs à l'Ancien. Encouragé par la maison Ernest Leroux, toujours prompte à s'intéresser aux études religieuses, il s'est mis au travail, cherchant moins à être original qu'à être exact et clair, soucieux avant tout d'exposer les résultats les plus sûrement acquis ou, en cas d'incertitude, l'état actuel des débats. Pour dresser par lui-même un pareil bilan des recherches sur la formation de l'Ancien Testament, le lecteur aurait eu à dépouiller quantité de monographies, écrites pour la plupart en langues étrangères. M. Fargues les a lues pour lui et a su en condenser, en quelques lignes, les conclusions essentielles. Son livre ne prétend pas, du reste, remplacer les ouvrages plus spéciaux ou plus étendus ; il ne veut, en particulier, nullement faire concurrence à l'excellente *Introduction à l'Ancien Testament* de M. le professeur Lucien Gautier, écrite aussi pour le grand public mais beaucoup plus détaillée. M. Fargues espère, au contraire, j'en suis sûr, que, après avoir

trouvé dans son manuel une orientation générale, les lecteurs, ayant pris goût à ces études, chercheront ailleurs un complément d'informations.

J'ajoute que, pour se mettre à la portée de tous, l'auteur n'a jamais rien sacrifié de ce qu'exige la méthode scientifique la plus rigoureuse. Son jugement, sagace et pondéré, est toujours absolument impartial. Plusieurs de ses conclusions étonneront sans doute les lecteurs qui en sont restés aux idées traditionnelles sur la formation de la Bible. Il ne les a adoptées que parce que les faits les lui ont imposées, n'étant nullement de ces critiques révolutionnaires qui ont une préférence instinctive pour les solutions qui bouleversent les opinions reçues.

Mais il n'est pas davantage de ces esprits timorés qui, pour abandonner un point de vue sanctionné par la tradition, exigent qu'on leur apporte une évidence absolument contraignante, — quitte à adopter, du reste, avec une étrange facilité, les hypothèses les plus aventureuses lorsqu'elles leur paraissent étayer sur quelque point les solutions courantes. L'évidence mathématique, on le sait, n'existe pas en histoire. Dans les sciences historiques, surtout lorsqu'elles s'appliquent à l'anti-

quité, la haute vraisemblance est le degré de certitude qu'on ne saurait dépasser. Et lorsqu'on l'a atteinte, la probité scientifique veut que l'on s'y tienne, sans se soucier si la solution qui a pour elle les plus hautes probabilités cadre ou ne cadre pas avec une orthodoxie quelconque, qu'elle soit de droite ou de gauche. C'est ce que M. Fargues s'est toujours efforcé de faire. Le lecteur peut être certain de trouver en lui un guide loyal et sûr.

Adolphe Lods.

PREMIÈRE PARTIE

INTRODUCTION GÉNÉRALE

CHAPITRE PREMIER

HISTOIRE DE LA CRITIQUE DE L'ANCIEN TESTAMENT.

On entend par *critique sacrée* la science qui s'applique, avec la rigueur et la sympathie qu'exige la recherche de la vérité, à retrouver, sous le fouillis des gloses et des fautes, le texte primitif des écrits bibliques et à les replacer dans les milieux qui les ont vus naître. Elle est donc, comme l'a noté Auguste Sabatier, à la fois « verbale et historique »[1]. En ce qui touche l'Ancien Testament[2], la critique a une double tâche. Elle doit, d'abord, après avoir retracé l'histoire des Israélites, qui y ont projeté leur âme, donner des précisions sur sa langue, sa réunion en un recueil (*Canon*), les manuscrits qui en sont restés, les versions qui en ont été faites: c'est là

1. *Encyclopédie des Sciences Religieuses*, art. *Critique sacrée*.
2. Ce terme de *testament* est la traduction de *testamentum*, par lequel la plus ancienne version latine des Evangiles a rendu, à tort, dans le célèbre passage où le Christ parle de son sang versé (*Matth.* 26, 28), le mot grec *diathèkè* qui, s'il a aussi le sens de testament, signifie à cet endroit *alliance*. Le titre d'*Ancienne Alliance* serait donc plus correct.

l'objet de l'Introduction dite « générale ». Elle doit aussi, passant à l'étude particulière de ses différents livres, chercher à mettre en lumière leurs auteurs, leurs dates et leurs caractères : c'est ce qu'on appelle l'Introduction « spéciale ».

Cette science est relativement moderne. L'antiquité judaïque et l'ancienne Eglise Chrétienne l'ont à peine pressentie. Ce qui, en ce domaine, a passionné la première, ce sont les commentaires de la Loi Mosaïque. De ces explications minutieuses et surabondantes, à défaut de celles du célèbre docteur Hillel et du rabbi Aqiba, qui ont été perdues, il nous reste la *Michna* (terme hébreu qui signifie *reproduction*) de Juda le Saint, rabbi de Tibériade (milieu du IIe siècle après J.-C.), vaste réunion de 63 traités[1]. Les commentaires dont cette « seconde Loi » devint elle-même l'objet constituèrent, d'autre part, une « Troisième Loi » qui, fixée elle aussi par écrit, reçut le nom de *Guemara* (compléments). Il y en eut deux : la Guemara dite « de Jérusalem », rédigée en araméen à Tibériade (IVe siècle), et la Guemara « de Babylone », bien plus étendue, achevée à Sura vers l'an 550. Elles ont reçu le nom général de *Talmud*, ce qui signifie « doctrine » (racine *lamad*, apprendre), titre qui a fini par englober aussi la Michna. On distingue dans les Talmuds deux sortes de développements : les

1. Ils sont sectionnés en chapitres, divisés eux-mêmes en versets. La *Michna* se compose de six parties générales, dont voici les titres : *Semences* (lois agricoles, etc.), *Fêtes*, *Femmes*, *Dommages* (partie terminée par le traité *Pirké Abot* ou « Sentences des Pères »), *Saintetés* (sacrifices), *Purifications*.

explications didactiques de la Loi (appelées *Halaka*, « règle de conduite ») et les traditions et narrations de genre populaire (*Haggada*, « récit », racine *higgid*, annoncer).[1]

A côté du Talmud se développa un genre spécial de paraphrases des livres sacrés, en araméen, faites les jours de sabbat. Ces diverses « interprétations » (tel est le sens du mot hébreu *targoum*) finirent par se fixer par écrit. Parmi les Targoums qui furent plus que de simples versions des saints écrits, on peut citer celui de *Jérusalem II*, commentaire, assez souvent haggadique (populaire), de certaines parties du Pentateuque, celui dit de *Jonathan* (ben Uzziel, élève de Hillel) sur les Prophètes, paraphrase assez libre, tous deux issus, semble-t-il, d'une école palestinienne, et ceux qui sont relatifs aux *Psaumes* et à *Job*, agrémentés d'additions, composés probablement en Syrie au VIIe siècle.



En dehors de ces diverses compilations, précieuses d'ailleurs pour la connaissance de l'antiquité juive, on peut signaler, dans l'ancienne Eglise Chrétienne, quelques ébauches de critique sacrée : les *Hexaples*[2] d'Origène, d'Alexandrie, qui aident à

1. Il y eut aussi d'autres commentaires bibliques, les *Midrachim* (*Midrach* signifie « interprétation »), datant, au plus tard, de l'époque d'Aqiba (IIe siècle après J.-C.).

2. Ce grand ouvrage tire son nom des six colonnes dont il se compose, et où l'on trouve respectivement le texte hébreu, ce texte écrit en caractères grecs, les versions grecques d'Aquilas, de Symmaque, des *Septante* et de Théodotion. Malheureusement, il n'en reste que des fragments.

reconstituer le texte primitif; les préfaces mises par Jérôme à sa version latine des livres de l'Ancien Testament; au VIe siècle, un ouvrage dialogué de Junilius, évêque africain, sur l'origine et le contenu de la Bible, enfin un traité de Cassiodore, ancien ministre de Théodoric le Grand, les *Institutiones divinarum Litterarum*, qui résument les opinions des Pères de l'Eglise sur la composition des livres sacrés et leur groupement en Canons.

A peu près négligée au Moyen Age[1], la critique prit quelque essor au souffle puissant de la Renaissance et de la Réforme, avec Jean Reuchlin, humaniste renommé, qui donna une vigoureuse impulsion à l'étude de l'hébreu, et Sébastien Münster, le savant commentateur de Bâle, qui édita les œuvres du grand hébraïsant israélite de cette époque, Elias Levita. Toutefois, « en ce qui concerne l'Ancien Testament, les réformateurs demeurèrent en général fidèles aux opinions traditionnelles. Seul, Carlstadt douta que Moïse fût l'auteur des cinq livres qui lui sont attribués. Le catholique Masius, dans son commentaire sur *Josué* (1574), exprima plus résolument la même pensée, qui demeura du reste sans écho[2] ».

Au XVIIe siècle parurent des introductions détaillées de divers théologiens protestants, et plusieurs travaux sur la critique du texte hébreu, sur les anciennes versions etc, par des savants tels que

1. Il faut citer pourtant le commentaire sur toute la Bible (*Postilla perpetua*) de Nicolas de Lyre, professeur de théologie à Paris (XIVe siècle).

2. Ch. Bruston, *Encycl. des Sciences Religieuses*, art. *Isagogique* (Introduction) à l'*A. T.*

Jean Buxtorf, de Bâle, auteur de *Tiberias* (1620), Louis Cappel, professeur à Saumur, auquel on doit une *Critica sacra* (1650), Brian Walton, éditeur de la grande *Bible polyglotte* de Londres, qu'il fit précéder de *Prolegomena* devenus célèbres (1657). A la même époque, l'origine mosaïque du Pentateuque fut contestée par Thomas Hobbes dans son *Leviathan* (1651), par Isaac de la Peyrere qui, le premier, souleva la question de l'unité d'auteur de ce recueil, et par Spinoza qui, dans son *Tractatus theologico-politicus* (1670), suggère qu'Esdras le composa, en y insérant le livre de la loi de Moïse (le Deutéronome). Peu après, Richard Simon, Père de l'Oratoire, dans sa célèbre *Histoire critique du Vieux Testament* (Paris, 1678), toute pénétrée de sens historique [1], soutint que le Pentateuque, sous sa forme actuelle, n'est pas de Moïse, et que les écrits rédigés par les historiographes officiels des Hébreux, non sans remaniement de document antérieurs, furent réunis par Esdras et ses successeurs. Ce livre fut interdit, sur l'intervention de Bossuet, mais Elzévir le réimprima en Hollande, où il provoqua une réponse de Jean Leclerc, professeur à Amsterdam, *Sentiments de quelques théologiens de Hollande* (1685), et plus tard, en Allemagne, une réplique de Carpzow, *Critica sacra Veteris Testamenti* (1728).

1. Cf. Aug. Bernus, *Richard Simon et son Histoire critique*, etc. (Lausanne, 1860), et Fr. Stummer, *Die Bedeutung Richard Simons für die Peutateuch Kritik* (Munster, 1912).



Au milieu du XVIIIe siècle, un grand progrès fut réalisé avec l'ouvrage du médecin français catholique, Jean Astruc, *Conjectures sur les Mémoires originaux dont il paraît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* (Bruxelles, 1753). Le savant professeur de la Faculté de médecine de Montpellier, qui avait appris l'hébreu avec son père, pasteur converti au catholicisme lors de la Révocation, avait été frappé des répétitions et des divergences qui déparent la *Genèse*. Il soutint que Moïse avait incorporé dans ce livre des fragments étendus d'ouvrages plus anciens, suivis et cohérents, faciles à distinguer par leur manière différente de désigner Dieu (*Elohim* et *Jéhovah* ou Yahvé). En plus de ces documents (*l'Elohiste* et le *Jéhoviste*), il aurait utilisé huit à dix autres écrits secondaires, qu'il était possible de discerner.

Vers la fin du XVIIIe siècle, la critique de l'Ancien Testament se développa en Allemagne, avec Semler, de Halle, disciple de Richard Simon, et Eichhorn, de Gœttingue, qui, dans une Indroduction renommée, reprit avec précision les idées d'Astruc [1]. D'autres questions critiques commencèrent à être discutées en sens divers : l'authenticité de la seconde partie d'*Esaïe* (ch. *40-66*), celle de *Daniel*, l'historicité de *Jonas* et d'*Esther* etc. Les principaux travaux à signaler au XIXe siècle, en Allemagne,

1. Signalons aussi l'Introduction de Michaelis, de Goettingue (1787).

sont les Introductions de de Wette (1817), Hävernick, Keil, et plus tard (1860), F. Bleek [1], le livre de Hupfeld, sur la Genèse, les études d'Ewald, professeur à Gœttingue, sur les livres prophétiques et poétiques de l'Ancien Testament [2], l'ouvrage de Nöldeke sur la littérature de l'Ancien Testament (1868), le *Bibelwerk*, de Bunsen, de tendance critique, et le *Bibelwerk*, de Lange, conservateur, l'Encyclopédie de Hamburger, (achevée en 1886) et celle d'Herzog, les recherches géniales du philologue Wellhausen sur le texte de *Samuel* (1871), la composition de l'Hexateuque (1876-1878) et l'histoire de la royauté israëlite (1878) [3]. Une mention spéciale est due à la grande « Bible de Kautzsch » (*Die heilige Schrift des A. T.*), traduite et éditée par Em. Kautzsch, professeur à Halle, avec le concours de Marti, Guthe, Kittel, Bæthgen, Siegfried etc (chez Mohr, à Tubingue, 1890-1894 ; 3e éd. 1908-1910). Les sources des livres bibliques y sont indiquées par des lettres placées en marge. Elle contient des notes critiques sur le texte, une Table chronologique synoptique et un magistral *Abriss* (Précis) de Kautzsch sur l'histoire de la littérature de l'Ancien Testament [4]. Signalons enfin le Dictionnaire de

1. La 4e édition a été publiée, en 1878, par J. Wellhausen qui, après avoir refondu la partie consacrée aux *Juges*, à *Samuel* et aux *Rois*, y a joint une étude sur le texte sacré

2. On lui doit aussi une *Geschichte des Volkes Israëls* (1843-1852), *Die Alterthümer des Volkes Israëls* (1866) et des *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, en douze parties (1848-1865).

3. Ce dernier ouvrage a été réimprimé sous ce titre : *Prolegomena zur Geschichte Israëls* (1883). Wellhausen a publié aussi des *Skizzen und Vorarbeiten* (1884), etc.

4. La 3e édition, parue depuis la mort de Kautzsch, a supprimé cet *Abriss*, qui n'était plus au point, et l'a rem-

l'Antiquité biblique, de Riehm (2 vol. 1884) et l'Histoire de l'ancienne Littérature hébraïque (Leipzig, 1906), du grand orientaliste et exégète Karl Budde, etc. A ces chefs d'œuvre de la critique protestante il faut ajouter les manuels estimés de savants catholiques : Scholz, Haneberg, Reusch, Franz Kaulen.

Parmi les Introduction récentes parues en Allemagne[1], mentionnons le Précis érudit et pénétrant de Cornill, disciple indépendant de Wellhausen[2], l'œuvre concise, sincère et modérée de Strack, professeur à Berlin (chez Beck, Munich, 6e éd. 1906), l'ouvrage consciencieux du comte Baudissin (Hirzel, Leipzig 1901). Parmi les séries de commentaires scientifiques, indiquons le *Kurzgefasster Kommentar* de Strack et Zöckler (Munich, 1887 et ss.), dont les principaux collaborateurs ont été deux critiques suisses, d'Orelli et Œttli ; le *Hand-Kommentar zum A. T.* édité par Nowack, ancien professeur à Strasbourg, avec le concours de divers savants[3]; le *Kurzer Hand Commentar zum A. T.*, édité par Karl Marti, l'éminent orientaliste de Berne, avec l'aide

placé par des Introductions particulières. Holzinger y a inséré un Index général. De nouveaux collaborateurs (Holzinger, Steuernagel, etc.) y ont remplacé quelques anciens.

1. A noter aussi celles de Riehm (Halle, 1889-1890), Eduard König (Bonn, 1893), Sellin (Leipzig, 1910), Steuernagel (Tubingue, 1912, collection des *Theologische Lehrbücher*), Max Löhr (Leipzig 1912), etc.

2. Dans la série *Grundrisse der Theologischen Wissenschaften* (7e éd. Tubingue, 1913).

3. Chez Vandenhoeck et Ruprecht, à Goettingue. Ces manuels donnent, en plus du commentaire, la traduction du texte, l'indication des variantes et celle des parties jugées inauthentiques.

de critiques renommés[1]; plus récemment, les *Erlaüterungen zum A. T.*, publiées à Stuttgart (depuis 1908), et le *Kommentar zum A. T.* édité par Sellin (à Leipzig, depuis 1913).

*
**

Au pays de Richard Simon et d'Astruc, la critique de l'Ancien Testament a suscité aussi des travaux importants, dont plusieurs ont acquis une juste célébrité. Rappelons les belles études historiques d'Ernest Renan, auquel on doit une *Histoire générale des Langues sémitiques* (1863), une grande *Histoire du Peuple d'Israël* (5 vol. 1887) et de vigoureuses traductions (avec introductions et notes) de *Job*, de l'*Ecclésiaste* et du *Cantique des Cantiques*; la *Bible* d'Edouard Reuss, professeur à Strasbourg, avec traduction française, introductions et commentaires, merveille de sens historique et de savoir[2]; la *Bible Annotée*, de tendance conservatrice, publiée à Neuchâtel (1878-1898). Signalons encore les savantes publications de Maurice Vernes, directeur de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Alfred Loisy, professeur d'histoire des religions au Collège de France, Charles Bruston, doyen honoraire de l'ancienne Faculté de théologie protestante de Montauban, Adolphe Lods, professeur à la Sor-

1. Chez Mohr (Paul Siebeck) à Fribourg-en-Brisgau. Ces manuels sont remarquables par le sens historique et par l'étude philologique et archéologique du texte. Ils se servent de la traduction de Kautzsch.

2. *La Bible* (Fischbacher, Paris). Les sept premiers volumes, consacrés à l'*A. T.*, ont paru de 1874 à 1879.

bonne, hébraïsant de premier ordre, Antonin Causse, de l'Université de Strasbourg, Alexandre Westphal, professeur à la Maison des Missions évangéliques de Paris, et en Suisse française, d'Edouard Montet, professeur à l'Université de Genève, Paul Humbert, de Neuchâtel, et surtout Lucien Gautier, ancien professeur à Lausanne, auteur d'une *Introduction à l'Ancien Testament* admirablement claire et pondérée[1]. Parmi les encyclopédies et revues publiées en langue française, une place d'honneur doit être réservée à l'*Encyclopédie des Sciences Religieuses*, éditée de 1877 à 1882 sous la direction de F. Lichtenberger, ancien doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, (Fischbacher), à la *Revue de l'Histoire des Religions*, publiée par René Dussaud et Paul Alphandéry (Ernest Leroux), à la *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* dirigée par Loisy, (Nourry), à la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* éditée par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, et aux *Annales de Bibliographie Théologique*, éditées par la *Revue chrétienne*.

Parmi les commentaires français de l'Ancien Testament, citons la *Bible du Centenaire* qui, sous les auspices de la *Société Biblique protestante de Paris*, à l'occasion de son centenaire, et sous la direction scientifique d'Ad. Lods, publie par fascicules, avec le concours de divers savants de France et de Suisse française, une traduction nou-

1. Chez Georges Bridel, Lausanne, et Fischbacher, Paris (2 vol. 2e éd., 1914). En Suisse allemande, nommons Duhm, de Bâle, et Marti, de Berne.

velle, très littéraire, des livres saints, appuyée sur une étude très minutieuse des textes et enrichie de notes et d'introductions remarquables de savoir et de concision [1].

Dans l'Eglise Catholique française, le mouvement critique, si bien commencé au XVIIe siècle, est resté longtemps gêné par la tendance conservatrice qui y prévaut, et en particulier par l'attitude de la Commission biblique instituée par Léon XIII. Son verdict du 27 juin 1906, revêtu de l'approbation de Pie X, sur la critique moderne du Pentateuque [2], affirme, en effet, la rédaction de cet ouvrage par Moïse, aidé peut-être de ses collaborateurs. Il admet, du reste, des modifications secondaires faites par des copistes ainsi que des erreurs de transcription. Pourtant, dans les milieux catholiques, a commencé, en 1903, une série d'*Etudes Bibliques* estimées (chez Gabalda, Paris), introductions et commentaires par Lagrange, Condamin, van Hoonacker, Paul Dhorme, Podechard, etc. Il faut mentionner aussi la *Revue Biblique*, publiée par l'Ecole pratique d'Etudes Bibliques du couvent dominicain de Saint-Etienne, à Jérusalem (chez Gabalda).

En Grande Bretagne, les ouvrages les plus importants de critique de l'Ancien Testament, de-

1. Une mention spéciale doit être faite de la *Bible du Rabbinat français*, publiée sous la direction de Zadoc Kahn, avec de courtes notes (Ire partie, 1899 ; IIe, 1906).

2. Voir, à ce sujet, l'échange de lettres entre Briggs, professeur à l'*Union theological Seminary* de New-York, et le baron de Hugel, catholique, membre de la Société philologique de Cambridge (*La Commission pontificale et le Pentateuque*, trad. franc. chez Picard et fils, Paris, 1907).

puis un demi-siècle, sont ceux de l'éminent hébraïsant S. Davidson, auteur d'une Introduction assez avancée (3 vol. 1862), du doyen Stanley, des professeurs W. Robertson Smith, Sayce, Driver, G. A. Smith etc. Parmi les nombreuses séries de commentaires que ce pays a vu éclore, citons celle de Paul Haupt, *The sacred Books of the O. T.*, en hébreu et en anglais, avec indication en couleurs des sources des différents livres, et le grand *International Critical Commentary*, édité par Driver, Plummer et Briggs, avec des concours distingués[1]. Mentionnons aussi le *Bible Dictionary* de Smith, le *New Dictionary of the Bible* de Hastings, et l'*Encyclopaedia Britannica*.

En Hollande, il faut signaler l'Introduction historique et critique bien connue de Kuenen, de Leyde (1863-1865), qui a été traduite partiellement en français, par Pierson (1866 et 1879), et son *Godsdienst van Israël* (1869-1870), ainsi que le traité de Wildeboer, de Groningue, *Die Litteratur des A. T.* (Gœttingue, 2e éd. 1905) et le *Manuel de l'histoire des Religions*, de Tiele (trad. Vernes, 1880).

Aux Etats-Unis, relevons les travaux de Toy, professeur à Harvard, l'ouvrage de C. A. Briggs, *Général Introduction to the study of Holy Scripture* (New-York 1899, 2e éd. 1900) et la grande *Jewish Encyclopædia* (publiée chez Funk et Wagnalis, à

1. Méritent aussi d'être nommées et consultées les séries de commentaires suivantes : *Speaker's C.*; *Pulpit C.*; *Westminster C.* ; *The Expositor's Bible* (éditée par W. Robertson Nicoll) ; *The Century Bible* (éditée par Adeney) ; *The Cambridge Bible for Schools and Colleges* (éditée par Kirkpatrick et Parry).

New-York et à Londres), en douze volumes avec 2.000 illustrations, sous la direction d'un groupe de savants, dont Cyrus Adler et Morris Jastrow.

Appendices

I. Les Talmuds furent imprimés pour la première fois à Venise, vers 1520, par Daniel Bomberg. On peut consulter : les *Talmuds de Babylone et de Jérusalem*, traduction française de l'abbé Chiarini (Leipzig, 1831) ; le *Talmud de Jérusalem*, trad. franc. de Moïse Schwab (Maisonneuve, Paris) ; l'ouvrage de Schwab sur la Michna et les deux Guemaras (Paris 1872), et l'édition des *Pirké Aboth* (*Sentences des Pères*) par Créhange, avec traduction (Durlacher, 83 bis rue La Fayette, Paris, 1910). — Les Targoums sont reproduits dans les Bibles rabbiniques et dans les Bibles polyglottes. Il y a eu aussi des éditions séparées. Tous les Targoums sur le Pentateuque ont été traduits en anglais par Etheridge (2 vol. 1862 et 1865). A consulter : Ad. Merx, *Chrestomathia Targumica* (1888).

II. Pour l'histoire de la critique moderne de l'A. T., on trouvera de nombreux renseignements bibliographiques dans le livre du professeur Emery, *Introduction à l'étude de la Théologie protestante*, avec Index bibliographique (Lausanne, 1904).

CHAPITRE II

HISTOIRE DU PEUPLE D'ISRAEL [1]

I. — *Les Origines.*

Le peuple dont l'histoire dramatique et la foi religieuse si féconde remplissent l'Ancien Testament, a eu des origines assez obscures. « Il semble, dit Ad. Lods, qu'on puisse affirmer que les Israélites étaient des Araméens, c'est-à-dire appartenaient à cette grande vague de peuples nomades qui étaient alors les maîtres du désert syro-arabe. Une vieille liturgie, rapportée par le Deutéronome (26, 5) commençait par ces mots : « Mon père était un Araméen errant ». Un groupe de ces tribus a

1. Sur ce sujet, on peut consulter, outre les grandes histoires du peuple d'Israël d'Ewald (3e éd. 1864-1868), Hitzig (1869), Stade (1885-1888), Renan (1887), Kittel (1888), H. Guthe (3e éd. 1914), Piepenbring, Winckler, etc., quelques manuels français : Xavier Kœnig, *Histoire Sainte d'après les résultats acquis de la critique historique* (*A. T.*), (Fischbacher, 1903), Georges Fulliquet, *L'A. T. à l'Ecole du Dimanche* (Rey, Lyon, 1903), *Les Etapes de la Foi* : Ire partie, *A. T.* par Nougarède (Fischbacher), Etienne Secrétan, *Les Récits de l'A. T.* (Bridel, Lausanne).

dû se fixer dans la région désertique du Sud de la Palestine, auprès des oasis de Beer Chéba et de Qadech, où la tradition fait résider de préférence Abraham, Isaac et Jacob »[1]. Les mœurs de cette peuplade où devait éclore, selon l'expression de Sir James Frazer, ce « génie hébreu qui s'est manifesté dans une religion spirituelle et une pure moralité », portaient à cette époque, comme il l'a montré en détail dans son grand ouvrage *Folklore in the Old Testament*[2], l'empreinte de la sauvagerie et de la superstition primitives. Elles ont dû, cependant, être plus avancées que ne l'ont cru Stade et Wellhausen. Ainsi que l'a noté Jeremias, les inscriptions sabéennes et minéennes révèlent, en effet, un certain degré de civilisation dans les steppes arabes au Sud et à l'Ouest.

La réalité historique des patriarches, admise par certains critiques[3], est fort sujette à caution, et c'est tout au plus si l'on peut voir, avec George Adam Smith, dans les récits qui les concernent, un simple « *substratum* de véritable histoire personnelle »[4]. En réalité, s'ils n'ont rien d'invraisemblable, à part leurs détails légendaires, — telle l'histoire de Joseph qui n'a rien d'impossible puisque, en Egypte, des esclaves sont parvenus aux honneurs — aucun document certain ne vient les

1. Ad. Lods, *La Palestine dans l'Histoire ancienne* (Communication faite le 8 décembre 1920 à la Société de Sociologie de Paris), p. 8 (Giard, 16 rue Soufflot, Paris, 1921).

2. Trois volumes (Macmillan, Londres, 1919).

3. Eduard Kœnig, de Bonn (*Der Geschichtsquellenwert des A. T.*, 1905), A. Westphal (*Jéhovah*, 2e éd. Paris, 1908).

4. *Modern Criticism and the preaching of the O. T.* (Hodder and Stoughton, Londres, 1901, p. 107).

2

confirmer. Pour la majorité des critiques, les patriarches apparaissent comme la personnification de familles, de clans, même de peuplades, comme l'Ancien Testament lui-même le suggère [1]. Cette interprétation ethnique, soutenue avec force par Holzinger, dans son *Exodus*, et par Hermann Guthe, qui, d'ailleurs, incline à admettre l'historicité personnelle d'Abraham [2], a été reprise avec éclat par Hermann Gunkel, professeur à Berlin, connu par ses recherches sur l'évolution des traditions populaires relatives aux origines d'Israël et à ses patriarches, même à l'époque primitive de la simple transmission orale [3]. D'après lui, Abraham et Jacob doivent avoir été, à l'origine, des noms de personnes, car ils sont attestés comme tels par des documents babyloniens, mais ils sont simplement des « créations poétiques ». La légende des origines vient de la tradition cananéenne, et celle de Joseph a subi l'influence égyptienne, mais celle des autres patriarches est « pour l'essentiel, d'origine *vieille hébraïque* [4], avec quelques éléments provenant de l'époque historique d'Israël » (p. LXI).

Au reste, le caractère légendaire des premiers patriarches n'implique pas l'inexactitude des détails géographiques, ethnographiques ou économi-

1. Ainsi, dans les *Juges*, Galaad est indiqué, tantôt comme le père de Jephté, tantôt comme sa patrie (**11**, 1, 5, 7 etc.). Ailleurs, on voit une tribu, « Juda », s'adresser à « Siméon, son frère » (*Juges*, **1**, 3).

2. *Geschichte des Volkes Israël*, collection des *Grundrisse* de Mohr (Fribourg, Leipzig et Tubingue, 1899 ; 3e éd. 1914).

3. *Genesis*, série Nowack (Gœttingue, 3e éd. 1910).

4. Gunkel entend par là l'époque où les Israélites habitaient le Sud de la Palestine.

ques dont leur prétendue histoire est tissée. Par exemple, ceux qui ont trait à Joseph correspondent à ce que nous savons de l'ancienne Egypte... Ainsi la famine de sept ans a pour pendant celle de plusieurs années, où le gouverneur Baba distribua du blé (d'après une inscription sur sa tombe à El Kab).



Le groupe des tribus araméennes fixées au sud de la Palestine vint, sous l'aiguillon de la famine, s'établir aux confins du Delta du Nil, au pays de Gossen, près du « mur des princes pour la défense contre les Asiatiques », que les Egyptiens avaient construit dans l'isthme de Suez. Ce séjour, dont on n'a trouvé aucune mention sur les monuments du pays, n'a pourtant rien d'invraisemblable. L'établissement des nomades dans cette partie de l'Egypte était fréquent, en particulier aux époques de famine. Cette immigration des Israélites, si importante dans leur histoire où son souvenir est souvent évoqué avec celui de leur délivrance, a pu paraître indigne d'être mentionnée dans l'histoire égyptienne, surtout si leur nombre a été bien inférieur à celui que suppose la tradition.

D'après un vieux récit, ils furent opprimés par un pharaon, qui voulut les employer à ses constructions [1]. Un des leurs, le Lévite Moïse, les dé-

1. Son nom ne peut être précisé. On l'a identifié avec le célèbre Ramsès II (Sesostris), et l'on a vu dans son fils et successeur Ménephtah (*Exode*, 2, 23) le pharaon qui aurait péri dans la Mer Rouge. Mais une inscription de ce souve-

cida à regagner le pays de leurs pères [1]. Après avoir franchi la Mer Rouge, ils se dirigèrent vers la grande oasis de Qadès [2] au sud de la Palestine, en passant par le désert du Nord, qui était le chemin habituel.

D'après le Pentateuque, les Israélites, en quittant l'Egypte, passèrent par la péninsule sinaïtique avant d'aller à Qadès. Cet itinéraire, accepté par Reuss [3], a été mis en doute par Renan, qui admet simplement « l'entrée dans la péninsule du Sinaï » [4], et nié par Wellhausen, qui, dans ses *Prolegomena*, y voit un épisode intercalé après coup. Il a été maintenu, au contraire, par Maurice Vernes, dans sa savante étude *Sinaï contre Kadès* [5]. A son avis, il n'existait pas de chemin direct d'Egypte à Elath (au fond du golfe Ælanitique), et le système routier, tel que l'indique, à l'époque romaine, la célèbre *Tabula Peutingeriana*, confirmée par la *Géographie* de Ptolémée, devait suivre le littoral de la Méditerranée ou s'engager dans le massif sinaïtique. Les Israélites auraient donc sé-

rain, récemment découverte, parle d'un peuple nommé *Israïlou* (Israël), qui résidait déjà en Palestine (vers 1250).

1. L'historicité de Moïse est reconnue par des savants tels que H. Guthe, Kautzsch, Lehmann-Haupt. de Liverpool, (*Israël, seine Entwicklung*... Mohr, Tubingue), B. Stade (*Die Entstehung des Volkes Israël*, Riecker, Giessen, 3e éd. 1899), Hugo Gressmann (*Mose und seine Zeit*, ein Komment. zu den Mose-Sagen, Vandenhoeck et Ruprecht, Goettingue, 1913).

2. Cette oasis a pu être identifiée, en 1881, par Trumbull, avec l'oasis Ain Qoudès (cf. Savignac, *Revue Biblique*, janvier 1922, p. 55-81).

3. *La Bible* : *L'Histoire Sainte et la Loi*, 1879, p. 89.

4. *Histoire du Peuple d Israël*, I, p. 161 (1887).

5. Parue dans l'*Annuaire 1915-1916 de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*.

journé au pied soit du Djebel Serbal, qui domine l'antique cité de Pharan, soit du Djebel Mousa, plus au sud, Sinaï traditionnel sur lequel a été bâti le couvent de Sainte-Catherine. Mais la réalité historique paraît avoir été tout autre. Comme l'a montré Hermann Guthe, Qadès est « le véritable théâtre de l'histoire mosaïque », et le Sinaï (ou Horeb) doit être placé en plein pays madianite (à l'est du golfe Ælanitique), dans la tribu des Kéniens [1].

A Qadès, la religion des Israélites passa par une transformation profonde. Tout à la joie de leur délivrance, ils adoptèrent l'élohim du Sinaï, divinité naturiste [2] adorée par les Kéniens, Yahvé, dont Jethro, beau-père de Moïse, était le prêtre. Ce fut lui qui le leur révéla dans la visite qu'il fit à son gendre (*Exode, 18*) [3]. Yahvé, qui signifie en hébreu « il est », fut pour eux, comme on peut le conclure du célèbre passage d'*Exode 3*, 14-15, l'Être mystérieux dont le nom est « qui je suis » [4]. Ce culte,

1. Raymond Weill va même jusqu'à dire que Sinaï-Horeb était « un concept mythologique », une montagne que les Israélites ne localisaient pas, la plaçant vaguement vers le sud (*Le séjour des Israélites au désert et le Sinaï*, Geuthner, 1909).

2. D'après l'école de Wellhausen, Yahvé était le dieu de l'orage (Karl Budde, *Die Religion des Volkes Israël bis zur Verbannung*, Ricker, Giessen, 1900, 1re conférence : (*Origine de la Religion de Yahvé*).

3. Sur le rôle important de Moïse dans l'adoption de ce culte, voir Baentsch, professeur à Iéna : *Altorientalischer und Israelitischer Monotheismus* (Mohr, Tubingue, 1906) et Rothstein, *Der Gottesglaube im alten Israël* (chez Muller, Halle et Brême, 1900).

4. Incorrecte est la traduction « celui qui suis » (« celui qui possède l'existence par lui-même », ou « celui qui est à

qui fut, semble-t-il, l'objet d'un pacte solennel [1], devint le centre et le lien principal de la confédération d'Israël.

Après un long séjour à Qadès, le peuple, n'osant pas s'attaquer aux Edomites qui barraient, au nord, la route de Canaan, contourna leur territoire [2] en descendant vers la pointe du golfe Ælanitique, dans la direction d'Etsion-Guéber, et marcha du côté de Moab (*Deutèr. 2*, 8). Dans les plaines de Moab, à Baal-Péor, il sacrifia, semble-t-il, dans le sanctuaire local (*Nombres 25*, 1-3). C'est dans cette région agricole, située à l'est du Jourdain, que Moïse mourut, et que son peuple se fixa. D'après Stade, c'est alors que les « Bené-Jacob » (fils de Jacob) reçurent le nom d' « Hébreux » (*Iberim*, ceux qui sont *au-delà* du Jourdain) et peut-être aussi celui de « Fils d'Israël » — nom d'un héros du pays [3].

*
**

Un jour vint où ils passèrent à l'ouest du Jourdain, par infiltrations successives, en attendant les attaques locales.

Le peuple auquel ils se heurtèrent était les *Ca-*

toujours » — l'Eternel, terme habituellement employé, à tort). Voir *La Bible du Centenaire*, 1re livraison, p. 73.

1. Cette Alliance du Sinaï n'a rien d'invraisemblable, comme l'observe Giesebrecht, *Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes* (Kœnigsberg, 1900).

2. Nous suivons ici la suggestion de Maurice Vernes (ouvrage cité).

3. Stade, *Geschichte des Volkes Israël*, Berlin, 1888.

nanéens. Au moment où ils entrent dans l'histoire, vers l'an 1600 — époque où l'Egypte, délivrée de la domination des Hyksos, étendit son empire jusqu'à l'Euphrate sous les pharaons de la XVIIIe dynastie, surtout avec Touthmès III qui fit douze campagnes en Asie [1] — les Cananéens avaient un passé déjà reculé, comme le montrent les fouilles pratiquées sur leur territoire [2]. Leur civilisation portait la marque de la Babylonie, dont les rois avaient exercé sur eux, entre le XVIIIe et le XIXe siècles, une souveraineté intermittente mais réelle. Au XVe siècle encore, ils en avaient les modes d'habillement et le système de poids et mesures, ils se servaient de ses ouvrages littéraires et religieux [3], et, comme le prouvent les tablettes découvertes à Lakich, Taanak et Guézer, lettres privées ou documents d'archives, ils en avaient adopté la langue, « la seule qui fût écrite à cette époque, quelque chose comme le latin au moyen-âge » [4].

Quand l'Egypte attaqua les Cananéens, ils étaient bien armés, mais la rivalité de leurs villes

1. Voir Steindorff, professeur à Leipzig, *Die Blüte des Pharaon-reiches*, (Leipzig, 1900).

2. Depuis 1890 surtout, par divers savants américains (à Samarie), autrichiens (Sellin, de Vienne, à Jéricho), allemands, anglais. — A Lakich, on a retrouvé les restes superposés de sept cités qui s'étaient succédé sur le même emplacement. (Cf. Hugo Gressmann, *Die Ausgrabungen in Palaestina und das A. T.*, chez Mohr, Tubingue, 1908 ; P. Hugues Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, 2e mille, Gabalda, Paris, 1914, et, pour les dernières fouilles, la *Revue Biblique*).

3. On a trouvé, parmi les tablettes de Tell-el-Amarna, une copie du mythe babylonien d'Adapa, le premier homme.

4. Ad. Lods, *Annales de Bibl. Théol.*, 1909, p. 128.

lui permit de leur imposer un joug, fortifié par les divisions qu'elle sut entretenir — période d'intrigues que nous connaissons par les célèbres tablettes de Tell-el-Amarna, archives des pharaons Aménothès III et Aménothès IV, découvertes en 1888 [1]. L'empreinte de sa civilisation sur les Cananéens fut profonde, ainsi que l'atteste la découverte, dans leur sol, d'un grand nombre de cachets, amulettes et vases de modèle égyptien, et de statuettes représentant Anubis et d'autres dieux adorés au bord du Nil. Pourtant, ils conservèrent à peu près intacte la vieille religion du sémitisme primitif, avec des pierres dressées (*masséba*) et de grandes roches percées de cuvettes et de rigoles pour recevoir le sang, avec le culte de *baals* (ou « seigneurs »), divinités locales, génies d'un arbre, (palmier, chêne etc) d'une source etc, auxquels on offrait des sacrifices humains [2].

L'établissement des Israélites sur le sol cananéen se fit par infiltrations successives, puis par attaques locales et partielles, et non à la suite de la conquête systématique dont le livre de *Josué* fait la cruelle description. Les tablettes de Tell-el-Amarna signalent, en effet, avec inquiétude les progrès des

1. Elles comprennent plus de 320 lettres écrites vers l'an 1400 au roi d'Egypte, en assyrien (alors langue diplomatique de l'Orient), par des souverains asiatiques (Babylone, Assyrie, etc.) et par les vassaux syriens et palestiniens de l'empire égyptien. Voir l'édition de Winckler, Berlin, 1895 et celle de Knudtzen.

2. Voir Stanley Cook, *The Religion of ancient Palestine in the 2d Millenium B. Christ* (Constable, Londres, 1908). Ils adoraient aussi des déesses sous le nom de *Baala* (« dame »).

« Habiri » — Hébreux — [1] dans les environs de Jérusalem. Ces groupes nomades étaient, d'ailleurs, appelés parfois par les Cananéens dans leurs luttes fratricides. Ce tableau de la conquête de Canaan, tel qu'il ressort de *Juges 1* et de diverses indications anciennes, qu'on retrouve dans *Josué* [2], est confirmé par les fouilles palestiniennes. Il n'y a pas eu un passage brusque d'une civilisation à l'autre : entre les débris provenant de la couche antérieure et ceux qu'on peut rapporter à la période israélite, nulle différence marquée. Bien plus : la coexistence des deux populations s'est terminée par une fusion. « A partir de l'époque de Salomon, en effet, il n'est plus question des Cananéens dans les textes : que seraient-ils devenus s'ils n'avaient pas été absorbés ?... Le peuple d'Israël est un mélange d'Hébreux et de Cananéens » [3].

Cette immigration fut, au reste, facilitée par divers événements politiques. Aux rivalités qui affaiblissaient la résistance cananéenne vinrent s'ajouter la décadence de l'Egypte, l'impuissance de la Babylonie en face d'une Assyrie inquiétante, l'effondrement de l'empire des Hittites [4], popula-

1. Certains savants proposent, de ce terme, une autre étymologie que Stade. Ils le rattachent à la racine *abar*, qui signifie « traverser, passer ». Les Hébreux seraient donc « ceux qui ont franchi un fleuve » (le Jourdain sans doute). D'autres rattachent le mot à la racine *haber* (compagnon).

2. Voir notre chapitre sur *Josué* et les *Juges*.

3. Ad Lods, *La Palestine dans l'Histoire ancienne*, p. 9.

4. Sous l'effort d'une nouvelle invasion venue d'Asie-Mineure : une peuplade, celle des *Poulasati* (Philistins) s'établit alors dans le sud-ouest de la *Palestine*, ainsi nommée à cause d'elle.

tion étrangère, venue d'Asie-Mineure, qui s'était fortement établie dans la Syrie du nord, et contre laquelle les pharaons de la XIXe dynastie, en particulier Ramsès II, avaient soutenu, sans grands résultats, une guerre de cinquante ans (1350-1300).

*
**

L'installation des Israélites en Palestine modifia profondément leur vie et leur mentalité. « Elle a eu une action décisive notamment sur leur vie religieuse. Ils adoptèrent, pour adorer leur Dieu national, Yahvé, les sanctuaires du pays avec leurs objets sacrés et leurs rites. C'est à cette époque, par exemple, et sans nul doute à l'exemple des fellahs de Canaan, que les Israélites se sont mis à célébrer leurs trois grandes fêtes agricoles, celle des Pains sans levain au début de la moisson de l'orge, celle des Semaines ou de la Pentecôte au commencement de la moisson du blé, et celle des Tabernacles ou des Récoltes au temps de la vendange » [1]. Après avoir rendu un culte aux baals du pays en même temps qu'à Yahvé, ils lui donnèrent le nom même de Baal. « Saül lui-même, un adorateur zélé du Dieu des pères, appela un de ses fils Ichbaal... Par les Cananéens, les Israélites apprirent à connaître les grandes spéculations par lesquelles les Babyloniens expliquaient les origines

1. Ad. Lods, ouvrage cité, p. 9. A consulter : Alfred Loisy, *La Religion d'Israël* (2e éd. 1908), Richard Kreglinger (professeur à l'Université de Bruxelles), *La Religion d'Israël*, (Lamartin, Bruxelles, 1922), René Dussaud, *Les Origines cananéennes du Sacrifice israélite* (Leroux, Paris).

du monde : mythes sur la création, les patriarches antédiluviens, le déluge... Mais cette brusque invasion de rites nouveaux et d'idées plus larges, bien loin d'affaiblir l'antique religion désertique du Dieu du Sinaï, ne servit finalement qu'à l'enrichir : elle sut absorber et s'assimiler tous ces éléments étrangers [1]. Les Bené Israël eurent assez de foi en la puissance de leur Dieu pour lui attribuer, à lui seul, ce que les Cananéens attendaient de leurs baals — la fertilité des champs de Palestine — et ce que les Babyloniens rapportaient à Mardouk et aux autres dieux de leur panthéon — la création du monde et la direction de l'humanité à ses débuts » [2].

A côté du culte yahviste, il y avait chez les Israélites le culte des morts [3]. On les regardait comme des êtres divins, des *elohim*, vivant [4] dans un lieu souterrain (le *Cheol*). On vénérait leurs images (c'étaient peut-être les *teraphim*). On célébrait pour eux des rites funéraires, les uns par crainte des morts (rites *préservatifs* : soins au cadavre, lamentations etc), d'autres pour entrer en communion avec eux (repas funéraires, sacrifices). Ils avaient leur fête. On les évoquait (la pythonisse

1. Voir Karl Marti, *Die Religion des A. T. unter den Religionen des vorderen Orients* : 2e phase, *l'Age de l'Agriculture* (Mohr, Tubingue).

2. Ad. Lods, ouvrage cité, p. 10.

3 Voir Ad Lods, *La Croyance à la Vie future et le Culte des Morts dans l'Antiquité israélite*, 2 vol. Fischbacher, 1906 ; Paul Torge, *Seelenglaube im A. T.* (Hinrichs, Leipzig, 1909).

4. Pour les Israélites, cette existence était, non pas une idée vague comme on l'a cru longtemps, mais une réalité, comme l'ont montré Joseph Halévy, Spencer, Lippert, Stade, Schwally, Charles, Ad. Lods, Torge, etc.

d'Endor), on les consultait en passant la nuit dans un sépulcre. Comme l'a observé Ad. Lods, parmi ces rites se détache un groupe, celui du culte des ancêtres, auxquels on attribuait le pouvoir d'aider leurs descendants. Le culte, d'ailleurs, n'était pas constitué d'une façon très stricte ; de plus, il s'étendit même aux héros. Le yahvisme s'attaqua à ces croyances, comme il s'en prit à l'adoration de la pierre, de l'arbre vert et des collines. L'idée qu'on se faisait de la vie des trépassés dans le Cheol fut bouleversée. On les conçut comme des ombres, des « faibles » (*rephaïm*), sans mémoire, sans liberté. Mais plus tard, devant la ruine du bonheur réservé à Israël, « le yahvisme finit par adopter certains éléments de la vieille religion des morts : sous la forme de l'espérance de la résurrection et de l'immortalité, il s'appropria la croyance à la survie, et le culte même des trépassés se glissa dans la doctrine officielle sous les espèces de la prière des vivants pour les morts et de l'intercession des morts, spécialement des pères, pour les vivants »[1].

L'organisation sociale des Israëlites dut s'adapter aux nouvelles conditions de vie d'un peuple devenu sédentaire. Il se forma un droit coutumier dont on peut se faire une idée par un vieux code discerné par les savants dans le Pentateuque et connu sous le nom de *Livre de l'Alliance* (*Exode 21-23*)[2]. L'organisation politique dut aussi s'élaborer. Après une période d'anarchie, que Renan a

1. Ad. Lods, ouvrage cité, t. II, p. 128.
2. Ce nom lui vient du titre mentionné dans *Exode 24*, 7.

comparée à celle de l'époque homérique, état chaotique propice aux pillages, aux guerres et à la servitude, dans certaines tribus israélites, opprimées par les peuples voisins, surgirent des chefs qu'on appela « les Juges » (*chophetim*). Sous l'inspiration de Débora, la prophétesse d'Issacar, que l'on prenait pour arbitre, six tribus, conduites par Barak, mirent en déroute une coalition des rois cananéens. Ailleurs, dans la tribu de Manassé, se constitua une sorte de royauté locale et temporaire, avec Gédéon vainqueur des Madianites et son fils Abimélec, prince fratricide qui, devenu souverain de Sichem, périt au cours d'une révolte, frappé à la tête par un fragment de meule. En Galaad, au-delà du Jourdain s'établit celle de Jephté, qui chassa les Ammonites (ou les Moabites) et, à la suite d'un vœu imprudent, offrit sa fille unique en holocauste. Il battit aussi les Ephraïmites qui étaient venus lui chercher querelle.

Le dernier juge fut Samuel, figure étrange et imprécise. Il apparaît tantôt comme un vulgaire devin, que Saül va consulter sur le sort des ânesses de son père (*1 Sam. 9*, 6 ss), tantôt comme « prophète de Yahvé » fixé à Silo (*3*, 20, 21), tantôt comme juge établi à Rama, allant chaque année rendre la justice à Béthel, Guilgal et Miçpa (7, 15-17).

Lorsque les Philistins, redoutables par la confédération de leurs cinq villes princières, eurent occupé leur territoire, les tribus israélites se décidèrent, non sans hésitations, à accueillir l'institution d'une royauté nationale qui, avec l'agrément et le secours de Yahvé, devait les délivrer de leurs oppresseurs.

CHAPITRE III

II. — *La Royauté israëlite (de Saül à Jéroboam II).*

Avec la royauté, l'histoire des Israélites perd son caractère conjectural. Si les origines réelles de la royauté sont assez obscures, en dépit ou à cause des textes copieux mais dissemblables de *1 Samuel*, où l'on doit préférer à la source élohiste (E 2) anti-royaliste, déparée par les contradictions, la source yahviste (celle qui montre Saül délivrant Jabès, ville de Galaad), l'histoire des rapports du roi avec David est plus nette, surtout si l'on suit de préférence la source yahviste. Pour le règne de David, les données de *2 Samuel* sont dignes de foi. La narration yahviste, qui y prédomine, est basée sur des documents tantôt brefs, tantôt riches en détails pleins de vie et de fraîcheur, en général « très anciens, très précis et offrant toutes les garanties désirables de fidélité historique »[1]. Le témoignage de

1. Reuss, *La Bible : Les Livres historiques*, p. 129. Telle est aussi l'opinion de Budde.

1 *Rois 1-11*, où le règne de Salomon est raconté, inspire aussi confiance: il a pour base un recueil d'« Actes de Salomon » (*1 Rois 11*, 41), des archives et une collection d'anecdotes relatives à la sagesse et à l'opulence de ce roi. L'histoire des royaumes d'Israël et de Juda mérite aussi créance. Elle repose sur des annales et des narrations pleines d'intérêt et de vie, et où, sous la poussière brillante des légendes, se montre le roc de la réalité. L'épigraphie vient, d'ailleurs, la confirmer. L'histoire de Mécha, roi de Moab, révolté contre Joram, fils d'Achab, mais laissé tranquille après sa défaite (*2 Rois 3*, 4-27) est confirmée par l'inscription de ce souverain sur la « stèle de Moab » : sur la partie déchiffrée (32 lignes) on lit que Moab fut délivré par son dieu Camoch [1]. La prise de Lakich par Sennacherib (*2 Rois 18*, 14) est attestée par des plaques sculptées, trouvées sur la muraille de son palais à Ninive, où on le voit passant en revue les captifs de cette ville [2].

En ce qui touche la valeur historique des *Chroniques*, on admet que « là où ils diffèrent de *Samuel* et des *Rois*, elle est faible » [3]. Pourtant les découvertes orientales l'ont un peu rehaussée. Ainsi l'opération d'Ezéchias, captant les sources extérieures à Jérusalem (*2 Chron. 32*, 3), est confirmée par la découverte de canaux et de tunnels souterrains [4].

1. Jeremias, *Das A. T. in Lichte des Alten Orients* (s. 318).
2. Maspéro, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient*, p. 408.
3. *The New International Encyclopaedia*, 1902, art. *Chronicles*. Voir aussi W. Robertson Smith, *Encyclopaedia Britannica*, art. *Chronicles*.
4. Harper, *The Bible and modern Discoveries*, p. 515-519, et King, *Recent Discoveries on the Temple Hill*, p. 141-148.



Si les origines réelles de la royauté israélite sont obscures, si l'on discerne mal les rapports entre le jeune guerrier de la tribu de Benjamin et le vieux Samuel qui semble avoir été alors le dépositaire de l'autorité civile et morale en Israël, ce qui ressort clairement, c'est la nécessité politique de cette institution et le caractère national qu'elle n'a pas tardé à revêtir en la personne de Saül. « Cet émir de tribu sent et agit déjà en Israélite. Tout groupe de population qui se réclame d'Israël et qui se trouve en péril peut l'appeler à l'aide : il accourt avec des guerriers. Il va défendre une ville de Galaad, attaquée par les Ammonites ; les peuplades à demi édomites du Sud de Juda acceptent sa suzeraineté, évidemment parce qu'il les protège contre les nomades ; il meurt dans un combat livré pour la cause nationale dans le Nord, dans la plaine de Jizréel. Son autorité lui vient en grande partie de son zèle, d'une violence presque maladive, pour Yahvé, le Dieu des pères... Sur la fin de sa vie, son exaltation se tourne en une véritable folie de la persécution. Mais les Israélites ne perdent pas pour cela leur foi en la mission divine de celui qui les mène à la guerre contre les Philistins »[1].

Avec David, la royauté prend de l'importance et de la cohésion. « Son gouvernement, écrit Renan, était très simple et très fort. On peut se le figurer sur

1. Ad. Lods, *La Palestine dans l'Histoire ancienne*, p. 11.

le modèle de la petite royauté d'Abdelkader à Mascara »[1]. Hardi et prudent, d'une bravoure chevaleresque et d'une adresse confinant parfois à la duplicité, avec d'extraordinaires qualités civiles et sociales qui faisaient de lui un charmeur, « capable des grands crimes quand les circonstances l'exigeaient, il était capable aussi des sentiments les plus délicats... De très anciens textes le présentent comme habile cithariste et poète exercé »[2]. David « sut exciter des dévouements enthousiastes chez ces Asiatiques (Israélites et Philistins même)... Aimant le pouvoir, il s'en est servi avant tout pour la gloire de son peuple. C'est lui qui, en cimentant l'union du Nord et du Sud, en prenant pour capitale une ville qui n'avait été jusque-là inféodée ni à Juda ni à Israël, Jérusalem, en constituant une armée permanente, a fait d'Israël un Etat puissant, malgré les défauts de son administration et la déplorable faiblesse dont il fit preuve envers ses fils »[3].

Son successeur, Salomon, malgré la réputation de sagesse qu'on lui a faite et l'éclat de son opulence, n'a pas été un grand monarque. Ce prince « aussi éclectique dans ses croyances que dans ses mœurs »[4], fier d'être le gendre du pharaon et l'allié du roi de Tyr, eut de la puissance les apparences bien plus que la réalité. « Malgré tout l'or qu'on lui apportait d'Ophir, il dut abandonner vingt villes au roi de Tyr pour s'acquitter de ses dettes en-

1. Renan, *Histoire du Peuple d'Israël*, t. II, p. 1-2.
2. Renan, ouvrage cité, t. I, ch. XVI.
3. Ad. Lods, ouvrage cité, p. 11.
4. Aug. Sabatier, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion*, Fischbacher, 1897, p. 152.

vers lui. Accablant ses sujets de corvées et d'impôts pour exécuter ses somptueuses bâtisses, il provoqua la révolte de ces hommes convaincus, comme leurs pères des temps nomades, que payer un tribut est une humiliation indigne d'un homme libre »[1].



Provoqué par l'hostilité pour une royauté qui épuisait le pays, et plus encore par la jalousie de la puissante tribu d'Ephraïm à l'égard de celle de Juda, que Salomon paraît avoir exemptée de tout impôt, le Schisme (930 environ) scinda le royaume en deux parties : l'une plus vaste, fière du nom national d'Israël qu'elle avait pris, mais menacée par le manque de cohésion de ses tribus, la faiblesse de sa monarchie improvisée et les appétits des peuplades voisines; l'autre restreinte, mais avec une tribu compacte, un passé glorieux, une capitale très forte et un sanctuaire hors de pair[2].

Appelé à la royauté par « l'assemblée » d'Israël[3], Jéroboam bâtit Sichem et s'y fixa et il fit placer à Dan et à Béthel deux taureaux d'or, emblèmes de Yahvé. D'autre part, Roboam, fils de Salomon, resté roi de Juda, favorisa l'idolâtrie dans ses états.

1. Ad. Lods, ouvrage cité, p. 11-12.
2. Reuss, *La Bible : Histoire des Israélites*, 1877, p. 31.
3. Cf. **1** *Rois* **12**, 20. Cette simple mention répond mieux aux faits que la scène dramatique de Sichem (**12**, 1 ss) — ville qui, d'ailleurs, ne sera bâtie que plus tard (v. 25) — où Jéroboam est présent avant même que le peuple ne l'y ait appelé, et d'où Roboam évincé s'échappe pour aller rassembler à Jérusalem une armée de 180.000 hommes d'élite, hors de proportion avec la population de Juda !

Sa faiblesse militaire fut telle qu'il ne put empêcher Seshonq, roi d'Egypte, de prendre les trésors du temple et du palais royal. Asa, son petit-fils, chassa les cultes étrangers mais laissa subsister les hauts lieux où l'on adoràit Yahvé (*1 Rois 15*, 12, 14.) Dans le royaume d'Israël, après une série de drames du palais, le pouvoir passa à un officier, Omri, qui, après six ans de règne, transféra sa capitale de Thirça à Samarie (*16*). Achab, son fils, époux de Jésabel, princesse sidonienne, fit construire, à Samarie, un temple à Baal, mais dans son ivresse syncrétiste il se heurta au prophète Elie, bouillant défenseur de Yahvé [1], et à l'hostilité des Yahvistes restés fidèles [2].

Avec ce roi, la politique à l'égard de Juda se transforme: aux querelles fratricides succède une alliance défensive des deux royaumes. En 854 (la plus ancienne date sûre de l'histoire d'Israël), Achab est battu par Salmanasar II, roi d'Assyrie. Puis il est blessé à mort dans la campagne qu'il a entreprise avec Josaphat, roi de Juda, en dépit des avertissements du prophète Michée, fils de Jimla, pour reprendre aux Syriens Ramot de Galaad. Un de ses fils, Joram, aidé par Josaphat, triomphe de Mecha, roi de Moab, qui s'était révolté. Mais le capitaine Jéhu, oint par le prophète Elisée, vient le transpercer

1. Voir Budde, *Die Religion des Volkes Israël*, 2e conf. (*Yahvé et ses rivaux*).

2. Citons parmi eux les *Naziréens*, fanatiques isolés qui s'abstenaient de vin et laissaient croître leurs cheveux (cf. *Juges*, **13**, 14) et les *Rékabites* qui vivaient sous la tente (*Jér*. **35**, 6-7). Ces derniers approuvèrent les rigueurs de Jéhu à l'égard des Baalistes (**2** *Rois*, **10**, 15, ss).

d'une flèche à Jizréel (842). Il fait périr aussi son allié Achazia, roi de Juda, petit fils de Josaphat, ainsi que Jésabel et tous les princes des deux royaumes, et même les prêtres de Baal dont le temple subit quelques dégâts.

En Juda, les tragédies continuent. L'ambitieuse Athalie, mère d'Achazia, fait mourir tous ses petits-fils sauf Joas qui, grâce au zèle du sacrificateur Jehojada (le Joad de Racine), devient roi avec le meurtre de sa grand-mère. Sous son règne, des réparations furent exécutées au temple, et une invasion syrienne fut détournée par d'onéreux présents. Joas finit par périr sous les coups de ses serviteurs.

Vers le milieu du IXe siècle, des jours prospères se levèrent pour le royaume des Dix Tribus, avec Joas, roi d'Israël, qui provoqué par Amaçia, fils de Joas et roi de Juda, força les remparts de Jérusalem et transporta les trésors du temple à Samarie (*2 Rois 14*), et surtout avec Jéroboam II qui, au cours d'un long règne glorieux (784-743), étendit sa domination « depuis l'entrée de Hamat jusqu'à la Mer Morte » (2 *Rois 14*, 25). C'est sous son règne, semble-t-il, que s'épanouit l'activité littéraire religieuse du peuple d'Israël.



Les origines de cette littérature sont assez lointaines. Il y eut à sa base, chez elle comme ailleurs, des chants et des légendes. « C'est par des chants et des instruments de musique, dit Reuss, que le

pâtre célébrait son amour, le héros sa victoire... La découverte d'une source devenait l'objet d'une réjouissance publique où la poésie avait sa place naturelle (*Nombres 21*, 17-18). Le forgeron y avait recours pour vanter le produit de son travail (le chant de Lémek, *Gen. 4*, 23-25). Proposer et deviner des énigmes, dont la forme poétique paraît avoir été obligatoire, était un amusement de table (*Juges* 14, 12, ss). La poésie égayait les noces (*Esaïe 5*, 12 etc), elle compatissait à la douleur (complainte sur la fille de Jephté, élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathan)... Il nous est resté des distiques de plusieurs chants relatifs à des victoires remportées sur les Philistins (*1 Sam. 18*, 7; *Juges 15*, 16), ou même des morceaux guerriers de quelque étendue (*Nombres 21*, 27-30), parmi lesquels le chant dit de Débora, la perle de la poésie patriotique d'Israël (*Juges 5*) [1] ». Parmi les recueils de récits ou de chants militaires, deux sont cités dans l'Ancien Testament : « le livre des guerres de Yahvé » (*Nombres 21*, 14-15), et « le livre du Juste ou des Justes », (*Josué 10*, 12-13) [2]. Il y eut aussi quelques écrits de Moïse (*Exode 17*, 14 et *24*, 4) [3], et divers essais de législation, surtout le *Livre de l'Alliance*, assez ancien comme le prouve la présence, dans ce Code, de dispositions de droit coutumier (les *Michpatim*, *Exode 21*, 1-*22*, 16), basées,

1. Reuss, *La Bible* : *Poésie lyrique*, Paris, 1879, p. 4-5.

2. *Josué* lui emprunte, dans ce passage, la fameuse tradition relative à l'arrêt du soleil sur Gabaon.

3. Kautzsch accepte le témoignage de ces deux versets, mais il rejette celui de *Nombres*, **33**, 2 et de *Deut*. **31**, 9, 24 (*Esquisse*... qui termine sa *Bible*).

comme le vieux droit sémitique, sur les principes du talion et de la restitution (ou indemnité pécuniaire), antérieurs au principe des peines (prison, châtiments corporels) [1].

Avec Salomon, auteur de maximes dont quelques-unes ont passé dans les *Proverbes*, la littérature sentencieuse s'éveilla. Mais il faut descendre au IXe siècle pour rencontrer, en Israël, une activité littéraire féconde. Dans les deux royaumes séparés se formèrent deux écoles d'historiographes, qui mirent par écrit les traditions orales populaires. Ils en respectèrent les idées religieuses et morales, conservant les vieilles légendes du paradis perdu, de la lutte de Jacob avec le dieu de Pénouel, non sans y ajouter des récits plus récents (mariage d'Isaac, histoire de Joseph) et y mettre parfois l'empreinte de leurs conceptions et de leur style. En Juda fleurit l'école dite *yahviste* parce qu'elle admettait, dans ses récits dont plusieurs ont passé dans le Pentateuque, que les hommes avaient, de tout temps, appelé Dieu « Yahvé ». Elle rapporte des traditions relatives au sanctuaire d'Hébron (*Gen. 18*) et à la formation de la tribu de Juda (*Gen.* 3*8*), et c'est au patriarche Juda, et non à Ruben, qu'elle attribue le rôle relativement sympathique parmi les frères de Joseph (*Gen 37, 43, 44*). Ses récits sur Esaü et Jacob sont sensiblement postérieurs à David, car ils supposent Edom assujetti à Israël. D'autre part, sa glorification des sanctuaires de Sichem et de Béthel dénote une période antérieure au temps (vers 760) où Amos les dénon-

1. Bruno Baentsch, *Numeri* (série Nowack, 1903).

çait avec violence. Son activité, qui sans doute ne s'éteignit pas brusquement, a laissé des traces dans *Josué*, les *Juges* et *Samuel*.

Dans le royaume d'Israël se développa, vers la même époque, l'école dite *élohiste* parce que, dans ses récits sur les origines du monde et les patriarches, elle désigne Dieu par Elohim jusqu'au moment où il révèle son nom propre de Yahvé à Moïse (*Exode*, *3*, 14). Elle insiste sur les traditions relatives aux tribus du Nord (Joseph, Ephraïm, Manassé)[1]. Elle semble un peu plus récente que l'école yahviste. Ses conceptions religieuses sont, en effet, moins naïves : Dieu n'apparaît plus en personne, en plein jour. D'autre part, son attachement aux sanctuaires fait penser qu'elle écrivait avant les attaques d'Amos. Elle subit profondément, par la suite, l'influence des prophètes. On le voit à certains traits de ceux de ses récits qui ont passé dans *Josué* et *Samuel* (*Jos. 24*; *1 Sam. 8*, 12, etc)[2]. Le recueil yahviste et le recueil élohiste furent combinés en un seul écrit plus tard, au VIIe siècle.

Appendice

Les renseignements chronologiques fournis par *les Rois*, sans être dépourvus de valeur, sont souvent sujets à cau-

1. Il faut se garder d'exagérer le caractère tendancieux de ces deux écoles. « Ni l'une ni l'autre ne prennent parti contre Joseph ou contre Juda » (Kuenen, *Hexateuch*, p. 230-232).
2. Voir la *Bible du Centenaire*, Ier fascicule, *Introduction à la Genèse* par Ad. Lods.

tion. Le temps s'y mesure en enregistrant la durée des règnes, — procédé approximatif, propice aux erreurs des rédacteurs, sans parler de celles des copistes. Ainsi Achaz, roi de Juda, meurt à 36 ans (2 *Rois 16*, 2) et son fils Ezéchias, qui lui succède, a 25 ans! (*2 Rois 18*, 2). Quant aux synchronismes entre les événements des deux royaumes, calculés par le rédacteur, ils ne sont pas exempts d'inexactitudes. Suspect est aussi le chiffre de 480 ans — évalué d'après le nombre de générations qui se succédèrent de Moïse à Salomon — assigné par *les Rois*, ou plutôt par une de ses sources (Ch. Bruston), à l'intervalle qui sépare la sortie d'Egypte de l'année où la construction du temple fut entreprise (*1 Rois*, *6*, 1). Pour arriver à quelques certitudes, il a donc fallu recourir aux données chronologiques d'autres peuples. L'égyptologie n'a pu apporter aucune lumière : les tablettes de Tell-el-Amarna ne donnent pas de dates, et sur les monuments de Pharaon, on n'a trouvé jusqu'à présent aucune allusion à Joseph, à Moïse, ou à un séjour d'Israël en Egypte. C'est l'assyriologie qui a fourni des points de repère. Elle possède, pour une série de 228 ans (de 893 à 666 av. J-C), des inscriptions contenant des listes « d'éponymes », ou officiers qui donnaient leurs noms aux années successives. Ces dates, où un élément de précision est fourni par la mention d'une éclipse de soleil, sont confirmées à partir du roi Nabonassar, en 747, par le *Canon de Ptolémée*, ainsi appelé parce que ce savant l'a inclus dans son ouvrage d'astronomie (IIe siècle après J-C). Ce Canon, qui indique les noms des rois de Babylone, d'Assyrie et de Perse jusqu'à Alexandre-le-Grand, et continue par ceux des Ptolémées et des principaux Romains, avec le nombre des années de chaque règne, les éclipses observées etc. offre une réelle et précieuse exactitude, prouvée par les indications astronomiques, qui ont pu être vérifiées.

Voici les grandes dates à retenir : 859-825, Salmanasar II ; 782-773, Salmanasar III ; 745-727, Tiglat-Pilezer III ; 726-722. Salmanasar IV ; 721-705, Sargon ; 704-681, Sennachérib ; 680-668, Esarhaddon ; 667, avènement d'Assurbanipal (qui a peut-être régné jusqu'en 626). Après l'arrêt de la série éponyme (666), voici, d'après le Canon de Ptolémée, la liste des souverains les plus importants de Babylonie puis de

Perse : 625-605, Nabopolassar ; 604-562, Nabucodonosor ; 555-532, Nabonède ; — 538-530 Cyrus ; 529-522, Cambyse ; 521-486, Darius Ier ; 485-465, Xerxès (Khsayarsa) ; 464-424, Artaxerxès Ier ; 423-405, Darius II ; 404-359, Artaxerxès II ; 335-332, Darius III ; 332, chute de l'empire perse sous les coups d'Alexandre-le-Grand († 323).

La plus ancienne date sûre de l'histoire d'Israël est l'an 854, où Achab, roi d'Israël, fut battu, avec ses alliés, par Salmanasar II. Celle qui suit est l'année 842, où Jéhu offrit des présents à ce souverain, évidemment dès sa propre accession au trône. Cette date est aussi celle de la mort de Joram, roi d'Israël, et d'Achazia, roi de Juda, tués par cet usurpateur (2 *Rois* 9). Elle permet de fixer approximativement celle du Schisme La durée des règnes qui ont précédé ceux de Joram et d'Achazia est, en additionnant les données des *Rois*, de 98 ans pour la liste d'Israël et de 95 pour celle de Juda. En réduisant ces chiffres à 90, comme certains détails obligent à le faire, on arrive à placer le Schisme à l'an 930 environ. Cette date, qui est celle de la mort de Salomon, est confirmée par la liste des rois de Tyr, donnée par Ménandre, d'Ephèse.

Voici à présent, pour l'histoire d'Israël ultérieure, les dates certaines, d'après les inscriptions assyriennes et babyloniennes : 738, réception par Tiglat-Pilezer III du tribut de Menahem, roi d'Israël ; 734, appel d'Achaz, roi de Juda, à ce même souverain, dont il achète l'appui par un tribut ; 732, hommage rendu par Achaz à son libérateur, à Damas ; 721, chute de Samarie ; 701, siège de Jérusalem par Sennachérib ; 586, destruction de Jérusalem. Parmi les dates probables auxquelles on peut s'arrêter, indiquons le règne de Manassé (692-639), celui d'Amon (638) et celui de Josias (637-608). Après 586, les principales dates sûres à retenir (d'après le Canon de Ptolémée) sont les suivantes : 515, achèvement de la construction du nouveau temple ; 445, première visite de Néhémie à Jérusalem et construction des remparts ; 433, retour de Néhémie ; 432, sa seconde visite à Jérusalem. (A consulter : Niebuhr, *Chronologie der Geschichte Israël, Ægypten, Babel und Assyriens, von 2000-700 untersucht*, 1896) ; *Chronology of the O. T*, par Karl Marti (*Encyclopædia Britannica*).

CHAPITRE IV

III. — *La Royauté israëlite. (Le Déclin et l'Exil).*

Sous les dehors brillants du règne de Jéroboam II fermentait un profond malaise social, causé par l'inégalité des fortunes, aggravé par l'insuffisance de la législation et la mauvaise administration de la justice. Des marchands vendaient à faux poids, des créanciers vouaient à l'esclavage leurs débiteurs insolvables, de grandes dames nourrissaient leur luxe de la misère des pauvres (voir *Amos*)... Soudain, dans le ciel éclatant de ce règne à la fois glorieux et pourri, éclata un coup de tonnerre dont le retentissement devait être immense, la grande voix des prophètes d'Israël...

Le terme de « prophète », tiré du mot grec *prophétès* employé par les *Septante*, est la traduction de l'hébreu *nabi* dérivé peut-être d'une racine qui signifie « parler ». Les « nabis » (*nebiim*) étaient à l'origine, vers le temps de Samuel, des mystiques dont l'extase s'exprimait par des cris et des gestes désordonnés. A l'époque d'Elie et d'Elisée, ils formaient

des confréries dont les membres s'appelaient « fils de prophètes ». Peu à peu, le titre de « nabi » désigna aussi le serviteur de Yahvé qui se sentait poussé, selon le sens du terme grec, à parler en son nom. « Ce sont toujours des visionnaires... Leurs actions symboliques témoignent d'une grande exaltation. Isaïe se promène sans vêtements ni chaussures dans les rues de Jérusalem, comme un prisonnier de guerre, pour signifier le sort qui attend ceux qui voudront résister au roi d'Assur. Jérémie porte un joug sur les épaules afin de marquer la nécessité d'obéir au roi de Babylone »[1]. Les avertissements et les consolations que, pareils à des oiseaux annonciateurs de tempêtes ou de printemps, ces prophètes adressaient à leurs compatriotes, n'ont pas été sans doute sans évoquer l'avenir, mais la prédiction n'a été qu'un élément de leur prédication. « Ils n'ont prévu ni prédit de curieuses coïncidences, » dit Matthew Arnold, « mais ils ont annoncé le triomphe inévitable de la justice[2] ». Comme le note J. Darmesteter dans son beau livre sur les prophètes d'Israël, « ils ont appris aux peuples que l'idéal c'est de dresser, comme une lumière au milieu des nations, l'exemple de lois meilleures et d'une âme plus haute[3] ». Tel est le mes-

1. Alfred Loisy, *La Religion d'Israël*, 2e éd. 1908, p. 172. Sur l'état extatique des prophètes, à consulter : G. Hölscher, *Die Propheten* (Leipzig, 1914), H. Gunkel, *Die Propheten* (Gœttingue, 1917), et les articles de L. P. Horst. « L'Extase chez les Prophètes d'Israël » et de A. Causse « La Psychologie des Prophètes » (Revue de Strasbourg, juillet-août 1922).

2. *La Crise religieuse*, trad. franç. 1876, p. 33.

3. *Les Prophètes d'Israël* (Calmann Lévy, Paris, 1892, p. XVI).

sage que le berger Amos, originaire du désert de Juda, et un peu plus tard Osée, jettent, comme une torche enflammée, à travers les cités du Nord, sous le règne de Jéroboam II. Tel est l'appel de Michée et d'Esaïe au temps d'Ezéchias, de Jérémie sous Josias...

La poussée ardente de leurs consciences droites n'inspire pas seulement leurs vues sociales, elle transforme aussi leurs idées religieuses. Amos, sans doute, n'élève pas de protestation contre l'emploi des images dans le culte, l'adoration des taureaux d'or dans les hauts lieux, mais il ne souffre pas le formalisme, destructeur de la vraie piété. Ce que Yahvé demande, c'est que la « justice coule comme un torrent qui ne tarit pas » (*5*, 24) ! L'équité, telle est pour les prophètes d'Israël, l'essence de Dieu[1].

Morale, leur religion ne tarde pas à devenir universaliste. Leur dieu cesse d'être purement national, dans le genre de Camoch, il apparaît comme le seul dieu, celui de tous[2]. Plus de privilège pour le peuple élu : « N'êtes-vous pas pour moi, fils d'Israël, dit Yahvé, sur le même rang que des nègres ? » (*Amos, 9*, 7). Ou, s'il lui reste un privilège, c'est celui d'être l'instrument du salut du monde. « Les prophètes ont jeté sur l'avenir, par dessus les orages du présent, l'arc de paix d'une immense espérance : une vision radieuse d'une humanité meilleure, plus affranchie du mal et de la mort, qui ne connaîtra plus ni guerre ni juges iniques[3] ».

1. Ad. Lods, L'*Originalité de la Prédication des Prophètes*, p. 97.
2. Ad. Lods, *Annales de Bibliogr. théol.*, 1897, p. 74.
3. J. Darmesteter, ouvrage cité, p. XVI.

Cette attente a été parfois liée, dans leur esprit, à celle du Messie. A vrai dire, comme l'a montré Volz [1], l'idée messianique n'était pas dans la logique du prophétisme : sa religion spirituelle et universaliste cadrait mal, en effet, avec l'attente d'un roi d'Israël assurant à son peuple la prospérité et la domination [2]. Pourtant, cette espérance qu'ils ont trouvée dans les couches populaires, les prophètes l'ont adoptée mais en la modifiant, en lui donnant une couleur morale, en faisant du Messie un souverain idéal « jugeant les pauvres avec équité [3] », heureux de pouvoir opposer cette surnaturelle figure aux rois injustes et violents contre lesquels ils devaient lutter [4].



A la mort de Jéroboam II s'ouvre, pour Israël, l'ère des catastrophes. Si l'Egypte est en pleine décadence politique avec la XXIIIe dynastie, l'Assyrie, après une longue inaction, redevient menaçante avec Tiglath-Pilezer III (745-727), dont les conquêtes vont lui assurer l'empire de la Médie à la Méditerranée. Dans le royaume des Dix Tribus,

1. *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias* (Vandenhoeck et Ruprecht, Goettingue, 1897).
2. Certains critiques (Marti, Cheyne, Volz, etc.), ont même été jusqu'à dire qu'ils n'ont pas parlé du Messie. Pour eux, les rares passages où il est mentionné sont des additions.
3. Cf. *Esaïe*, **9**, 1-6 ; **11**, 1-5 ; *Jérémie*, **23**, 5-6.
4. Voir Ad. Lods, *Annales*, etc., 1899, p. 133. — Cf. aussi Sellin, *Der alttestamentliche Prophetismus* (Deichert, Leipzig, 1912).

les tragédies se succèdent. La prise de Hamat par les Assyriens oblige Menahem, ainsi que Reçin, roi de Damas, à leur payer tribut (738). Un de ses successeurs Peqah, entraîné par Reçin, entreprend une funeste campagne contre Achaz, roi de Juda, qui appelle les Assyriens à son aide (734). Tiglath-Pilezer III enlève au royaume d'Israël les riches cantons du Nord (2 *Rois*, *15*, 29) et le réduit au territoire montagneux d'Ephraïm; puis il se retourne contre Damas et s'en empare (732). A la mort de Péqah, assassiné par le parti assyrophile, il établit Osée roi d'Israël (729).

Après avoir payé le tribut, Osée, à la mort de Tiglath-Pilezer (727), noue des intrigues avec l'Egypte (2 *Rois* *17*, 4). Assiégée par Salmanasar IV, Samarie capitule trois ans après, devant Sargon, son successeur. Il déporta les habitants en Assyrie [1].

En croyant trouver un libérateur, Achaz s'était donné un maître, à qui il dut aller rendre hommage à Damas (732). Ezéchias, son fils, qui lui succéda en 720, aima mieux s'orienter du côté de l'Egypte, malgré la résistance d'Esaïe, qui voyait dans l'alliance égyptienne à la fois un danger pour son pays et une offense à Yahvé, dont la puissance n'a que faire des moyens humains. L'invasion de l'armée assyrienne, commandée par Sennacherib (701), fut pour le royaume de Juda une terrible épreuve. Enfermé à Jérusalem « comme un oiseau dans sa

1. On a trouvé cette inscription sur un mur du palais de Sargon à Khorsabad : « J'ai mis à sac la ville de Samarie et tout le pays de Bit-Khumri ».

cage », selon les termes d'une inscription de l'orgueilleux monarque, Ezéchias, soutenu par Esaïe, resta ferme. L'armée assiégeante, ravagée par un fléau mystérieux, dut se retirer, et Sennacherib rentra à Ninive, où il fut assassiné par ses fils (*2 Rois, 18*, 13-*20*, 19).

Guidé par Esaïe et Michée, Ezéchias fit la première tentative de centralisation du culte à Jérusalem. Il supprima les hauts lieux et brisa le serpent d'airain devant lequel on offrait des sacrifices (*2 Rois, 18*, 4). Il fit prospérer l'agriculture et le commerce et dota Jérusalem d'une grande piscine où une conduite souterraine mena les eaux de la fontaine de la Vierge. « Son règne fut une époque de grande activité littéraire... La langue hébraïque atteignait la perfection. Une compagnie de lettrés, qu'on appela plus tard « les hommes d'Ezéchias » (*Prov. 25*, 1), apparaît autour du roi, occupée avant tout d'extraits et de compilations ; mais sans doute aussi, à quelques égards, ce fut une académie littéraire préoccupée de style » (Renan T. III, p. 68-69).

Le triomphe du prophétisme fut court. « Ezéchias mourant (692) laissa pour héritier un enfant de douze ans, Manassé. La régence fut le signal d'une réaction libertine... Jérusalem redevint le centre de tous les dieux de la Syrie. Les sorciers furent tout-puissants à la cour, et l'on s'amusa tout un demi-siècle »[1]. Au milieu de ces fêtes, il y a lieu pourtant de placer un événement tragique qui paraît confirmé par les inscriptions [2], la captivité

1. J. Darmesteter, *Les Prophètes d'Israël*, p. 65-66.
2. G. A. Smith, *Assyrian Discoveries*, p. 325-327.

de Manassé à Babylone et son renvoi à Jérusalem par Assurbanipal (2 Chron. *33*).

*
**

Avec Josias, fils d'Amon (637), le prophétisme, comme un fleuve qui reparaît après avoir longtemps coulé sous terre, répandit de nouveau son grand message. En 620, eut lieu la sensationnelle découverte, dans le temple, par le grand-prêtre Hilkija, du « livre de la Loi » ou « livre de l'Alliance » qui semble avoir contenu les principaux éléments du *Deutéronome* [1]. Emu par sa lecture, Josias le fit lire devant le peuple assemblé et le promulgua (*2 Rois 22*, 3-*23*, 3). C'était, dit Renan, « un pro-

1. D'après Klostermann, c'était un vieux recueil d'allocutions destinées à commenter la loi sinaïtique dans les assemblées générales du peuple. D'autre part, Edouard Naville (*La découverte de la loi sous le roi Josias*, Paris, 1910) prétend que cette loi avait été déposée dans les fondations du temple, et que dès lors, elle daterait, au plus tard, de Salomon. Il invoque la coutume orientale, égyptienne en particulier, de placer les livres saints dans les fondations des édifices sacrés. On lui a objecté, avec raison, qu'il n'est nullement dit que le livre de la loi ait été trouvé à cet endroit, et que, d'ailleurs, il fait allusion à des événements postérieurs à Salomon (voir, pour la réfutation de ces deux hypothèses, Ad. Lods, *Annales*, 1909 et *Revue de l'Histoire des Religions*, nov.-déc., 1913, p 375-379). Ce livre date, sans doute, de l'époque de Manassé (L. Gautier). Il est postérieur aux prophéties d'Osée et même d'Esaïe, auxquelles son goût pour l'unité du sanctuaire était étranger. Pour la reconstitution de ce Deutéronome primitif, voir H. Trabaud, *L'Introd. à l'A. T. dans sa phase actuelle*: Ire partie: *La Loi ou le Pentateuque*, Saint-Blaise et Roubaix, 1911).

gramme d'une sorte de socialisme théocratique »[1]. Il s'ensuivit une forte épuration religieuse : suppression des hauts lieux, proscription des idolâtres et des sorciers, célébration solennelle de la Pâque (*2 Rois*, *23*, 22). Cette loi, destinée à faire passer dans la pratique les principes proclamés par les prophètes, suscita une école d'historiographes, les rédacteurs deutéronomistes, qui retouchèrent dans son esprit un certain nombre de vieux récits de l'histoire israélite, s'attachant surtout, en un style spécial dit « deutéronomistique », à les encadrer dans des formules où s'exprimait une piété vivante et à les compléter par de pressantes exhortations. Son influence se retrouve dans *Josué* et *les Juges*, à un moindre degré dans *Samuel*, plus largement dans *les Rois*, même chez *Jérémie*. C'est à cette école que l'on doit attribuer la combinaison, au VIe siècle, des récits yahvistes et élohistes avec l'écrit deutéronomistique.

La grande personnalité où cet esprit s'affirma, dès le temps de Josias, est celle de Jérémie. « En lui, comme en Isaïe, c'est le prophète qui domine[2], c'est-à-dire le réformateur de la vie morale, de la vie sociale, de la vie politique »[3]. A partir de 625, sous l'empire d'une vocation émouvante, il prêche à Jérusalem, dans « d'autres villes de Juda » et jusque dans son village natal, à Anatot (*Jér.* *11*, 6,

1. Ce récit a été qualifié de légendaire (E. Havet, *Le Christianisme et ses Origines : Le Judaïsme*, 1884, t. III, p. 35), mais de bons critiques, tels que Stade, l'acceptent.

2. Il n'y a pas lieu de dire, avec Renan, que, chez lui, « le tribun incline au prêtre ».

3. J. Darmesteter, *Les Prophètes d'Israël*, p. 67.

21-23). Il s'élève contre le peuple qui ne s'est pas assez conformé à la réforme de Josias [1], et se déclare appelé par Yahvé à lui enjoindre d' « écouter les paroles de l'alliance » (*11*, 6, ss). Mais la fidélité rituelle extérieure ne pouvait suffire à ce grand prédicateur de la vie intérieure et de l'individualisme religieux, et il va jusqu'à traiter d'hypocrisie les scribes qui recopient cette loi sans en avoir l'esprit. « Leur plume, ose-t-il s'écrier, est une plume de fausseté ! » (*8*, 8). Plus tard, dans ses oracles politiques, il se montre tour à tour tendre jusqu'à verser des larmes sur les malheurs de son pays, et dur jusqu'à ressentir une joie outrée à la pensée du massacre des païens ou même de ses adversaires [2]. Mais sa nature aimante revient vite. Son ironie qui paraît cruelle « ne tarde pas à se résoudre en une supplication, en un appel désolé à la repentance » [3]. Douloureuse destinée que la sienne !.. « Cet homme, qui, loin d'avoir été un pleureur sentimental, aimait par dessus tout à voir autour de lui la joie, a dû... traverser la vie, seul et triste, poursuivi par la méchanceté et la calomnie » [4] et torturé par des infortunes nationales atroces, qu'il n'avait pu réussir à empêcher !

Josias, en effet, allait être saisi dans l'engrenage de la politique étrangère et y mourir, et par l'im-

1. Voir Cheyne, *Jeremiah, his Life and Times*, (Londres, 1904, p. 55-65).
2. C'est ce que Renan a appelé « le côté nocturne » de Jérémie.
3. Edouard Bruston, *Le Prophète Jérémie et son Temps*, Fischbacher, 1906, p. 288.
4. Cornill, *Das Buch Jeremia*, Tauchnitz, Leipzig, 1905, p. XXI ss.

prudence de ses successeurs, son peuple devait également y être broyé...

L'Assyrie allait succomber, en 606, sous les coups réunis des chefs de provinces, événement considérable annoncé par Nahum et Sophonie, et l'hégémonie était passée aux Chaldéens. C'est alors que l'Egypte, rajeunie avec la dynastie de Psammétique, essaya de saisir l'empire du monde. Son roi, Néko, marcha vers l'Euphrate. Josias, ami de Babylone, sa grande alliée contre Ninive, crut devoir lui barrer la route. Il le rencontra à Meguiddo, où il tomba percé d'une flèche (608). Son fils Joachaz, couronné roi aussitôt, fut détrôné par Néko, qui mit à sa place son frère Yoyaqim.

Entre Babylone et l'Egypte, « il fallait au petit Juda, pour n'être pas écrasé, beaucoup d'habileté politique et beaucoup de loyauté. Les successeurs de Josias n'eurent ni l'une ni l'autre » [1].

La victoire de Nabucodonosor sur Néko, à Karkemish (604), assura la domination des Babyloniens, sur le royaume de Juda en particulier. Mais le violent et orgueilleux Yoyaqim, ainsi que son peuple, suivirent une politique égyptophile, malgré Jérémie qui redoutait les conséquences d'une révolte. Elle éclata trois ans après (*2 Rois*, *24*, 1). Juda fut envahi, l'Egypte, trop affaiblie, l'abandonna, « roseau qui lui perça la main » ; le roi périt, et Jérusalem fut prise (597). Jéconias, fils de Yoyaqim, fut déporté en Babylonie, avec l'élite de la population, et son oncle Sédécias le remplaca sur le trône

Faible et tiraillé entre les grands qui escomptaient

1. J. Darmesteter, ouvrage cité, p. 77-78.

l'appui de l'Egypte, et Jérémie attaché plus que jamais à une politique de loyalisme, le nouveau roi finit par rompre avec Babylone. Jérusalem fut assiégée, prise et dévastée (*Jér. 34*, *37*, *39*), les notables périrent ou partirent en exil. Sédécias eut les yeux crevés et fut emmené à Babylone (586).

Devenu province chaldéenne, le pays de Juda eut pour gouverneur un Juif éminent Guedalia, qui ne tarda pas à être assassiné par des fanatiques. Désireux d'échapper à la vengeance de Nabucodonosor, de nombreux Juifs émigrèrent en Egypte, où ils emmenèrent Jérémie (*Jér. 42-44*). D'après une tradition, il y mourut lapidé par ses compatriotes que ses reproches avaient exaspérés.

CHAPITRE V

IV — *De l'Exil à la fin de la Période perse.*

L'Exil eut pour effet « d'abord de déplacer le centre vital de la Religion yahviste et de le faire passer, pour un temps, de Jérusalem en Babylonie, ensuite de remplacer, pour les Juifs, le lien national religieux et de transformer le peuple élu en communauté » [1].

Les descriptions d'*Ezéchiel* montrent les déportés israélites s'établissant en particulier à Tell-Abib (ou Colline des Epis) sur les bords du Kebar, probablement « le grand canal » de l'Euphrate, où ils construisirent des maisons et cultivèrent des champs sans être inquiétés [2]. Mais grande était leur nostalgie patriotique au souvenir de Sion et des montagnes de Juda, et profonde leur douleur religieuse en cette terre étrangère, loin de la face de Yahvé. De

1. *Les Etapes de la Foi*, 1re partie, l'*A. T.*, par Ch. Nougarède, p. 72.
2. L. Gautier, *La Mission du prophète Ezéchiel* (Lausanne, 1891, p. 30 ss).

plus, les inégalités sociales avaient recommencé, et il y eut de nouveau des pauvres [1].

*
**

Soudain, vers 592, retentit un message émouvant, lancé par un nouveau prophète, Ezéchiel... Ce prêtre, emmené en captivité avec l'aristocratie israélite, en 597, suivait avec anxiété, des bords du Kebar (*Ezéch.* *1*, 13), ce qui se tramait à Jérusalem, le projet de révolte qu'y mûrissait une cour frémissante, pleine d'illusions sur la véritable force de la capitale. Prophète dans l'âme, et non pas — comme l'a cru Reuss — simple écrivain de cabinet « parlant à la postérité qui lira des discours que personne n'aura entendus », Ezéchiel surmonte sa réserve native [2], prend au sérieux, et même au tragique son rôle d'avertisseur, et même, comme ses grands devanciers, il joint l'acte à la parole [3]. Traité avec froideur, puis avec hostilité, par ses compagnons d'exil qui le raillent (*12*, 21, ss), il se borne à des entretiens avec ceux qui viennent le voir (*3*, 24 etc) jusqu'à ce que la ruine complète de Jérusalem, en confirmant ses prédictions, lui donne un certain crédit (*33*, 30-33).

Son message était à la fois une consolation et un appel. Yahvé, disait-il en substance, n'est plus confiné dans le temple de Jérusalem. Sa « gloire » se

1. Renan, *Histoire du Peuple d'Israël*, t. III, p. 388 ss.
2. L. Gautier, *Vocations de Prophètes* (Bridel, Lausanne 1901).
3. Bertholet (*Das Buch Hesekiel*, série Marti, 1897).

déplace sur un chariot, et va retrouver ses adorateurs jusque sur la terre d'exil (*11*, 16), en se manifestant dans leurs cœurs renouvelés ! Le prophète multiplie alors ses exhortations: « Convertissez-vous, et vous vivrez ! » Prédicateur de l'individualisme religieux, ce « directeur spirituel des déportés », comme l'appelle Stade, (tome II p. 14), proclame, en face des sanctions qui frappent les péchés collectifs, la grande loi de la rétribution personnelle (*18* et *23*). Puis, ô surprise ! il change brusquement. Dans son tableau final de la restauration de son peuple, il redescend des hauteurs spirituelles, et la fin de son livre est d'un prêtre... Cet étrange revirement semble avoir été provoqué par la chute de Jérusalem. L'honneur de Yahvé, expulsé de Sion, lui a paru exiger une revanche, son retour solennel dans un temple nouveau... En réalité, « Ezéchiel marque un âge tout autre. L'esprit de la prophétie préexilique se meurt. Avec lui, les prophètes vont s'occuper surtout de législation et d'apocalyptique » [1]. Sa *Tora*, dont l'influence a été considérable, est intermédiaire entre la législation relativement simple du Deutéronome et le ritualisme compliqué qui s'exprimera, environ un siècle après lui, dans un document largement utilisé par le rédacteur du Pentateuque, celui que l'on a appelé le *Code sacerdotal* [2].

C'est ainsi que, chez ces exilés, le lien national fut remplacé par le lien religieux. Epurés par la

1. Kraetzschmar, *Das Buch Hesekiel* (série Nowack), 1900, p. VIII. Cf aussi *Les Etapes de la Foi* (p. 73-77).
2. Voir A. Westphal, *Jéhovah*, 2e éd. p. 547-551.

suppression de la cour et de la caste militaire et par l'abandon des indifférents tournés vers les emplois lucratifs, les piétistes se groupèrent, s'exaltèrent par l'idéal d'une communauté religieuse. L'ancien programme prophétique, qui voulait la conversion d'Israël, et, par elle, celle des nations, se réduisit à l'élever au-dessus de ses rivaux et à faire de cette exaltation une marque de la puissance de Yahvé, sauvant l'honneur de son saint nom (*Ezéch. 36*, 22-23).

En ces temps d'épreuve, se dévoloppa toute une littérature sacrée, soit chez les déportés soit parmi les Judéens restés au pays. La rédaction des grands souvenirs israélites, entreprise par les écoles yahviste et élohiste, et celle des vieilles maximes courantes et des textes de lois, commencée sous Ezéchias et Manassé, furent continuées par des scribes (*sopherim*). Vers la fin de l'Exil, retentit en Babylonie une magnifique prophétie, que les savants modernes appellent le *Second Esaïe* parce qu'elle a été insérée dans les manuscrits hébreux à la suite des oracles d'Esaïe [1]. C'était peu de temps avant la destruction de Babylone par Cyrus (538). Elle célèbre la venue de ce grand conquérant (*Esaïe*, *41*, 25 etc), « berger » et « oint » de Yahvé (*44*, 28 ; *45*, 1), le Dieu unique (*40*, 12-31), qu'il sert sans le connaître. Israël, régénéré et reconstitué, sera lui aussi le « serviteur de Yahvé », chargé de le révéler aux peuples, d'établir la justice sur la terre (*42*, 1-4) et de porter le salut jusqu'aux extrémités du monde (*49*, 6). Ses souffrances même (*50*, *53*) feront de lui

1. Elle se compose des ch. *40-55*, d'*Esaïe*.

un instrument de rédemption[1]. Après le *Second Esaïe*, où s'exprimait avec l'allégresse de la délivrance prochaine, le généreux élan de l'espoir messianique, la prophétie israélite, comme épuisée par cette superbe et suprême floraison, devait aller en se desséchant.

*
**

En 538, avec l'édit de Cyrus[2], sonna l'heure du retour. Le nombre des déportés qui regagnèrent la Judée était peu élevé — un peu plus de quarante deux mille (*Esdras 2*, 64), juste une caravane dirigée par Zorobabel et le prêtre Josué[3]. L'enthousiasme, qui débordait du *Second Esaïe*, semblait tari. La présence sur le sol palestinien d'une population demi-païenne, issue du mélange des familles israélites, restées au pays, avec les races voisines, la découverte de faux frères, qui les avaient suivis de Babylonie, attirés par l'appât des promesses messianiques et qu'il fallut expulser, accrurent les difficultés de leur acclimatation. Ils se concentrèrent autour de Jérusalem, harcelés par les voisins dont l'idolâtrie les désolait, et leur premier soin fut de rétablir l'autel des holocaustes et de célébrer la fête des huttes. Un an après, la pose des fondations du temple s'opérait au chant des hymnes,

1. L. Gautier, *L'Evangéliste de l'Exil*, Saint-Blaise, 1911.
2. Cet édit de Cyrus peut être regardé comme historique : il cadre avec la politique de cet habile monarque.
3. Pour l'histoire de la « Restauration », voir *Aggée, Zacharie* (1-8), *Esdras* et *Néhémie*, les *Skizzen* de Wellhausen, Renan (t. IV), A Westphal, *Jéhovah* (VIe partie, ch. II).

mais la jalousie de leurs ennemis fit interrompre la construction.

Sous Darius, « la deuxième année de son règne » (Esdras *4*, 24), en 520, Aggée conjura Zorobabel et Josué de reprendre les travaux, et il encouragea le peuple en lui annonçant que « la gloire de cette maison serait plus grande que celle de la première » (*Aggée 2*, 9). De son côté, Zacharie, fils d'Iddo, l'exhortait à la repentance et réchauffait son zèle par le récit de visions, parfois obscures, où l'on sent la décadence de la langue et du goût, qui rappellent celles d'Ezéchiel et préludent aux Apocalypses (*Zach. 1-6*, 8). Deux ans plus tard, de nouvelles prédictions de Zacharie, brèves et vibrantes (*8*), annoncèrent la pleine restauration de Jérusalem, où, dans une vision universaliste, il voyait accourir des peuples nombreux. Ces pressants appels furent entendus (*Esdras 5*, 2), et la construction fut achevée en 516. Sanctuaire modeste, mais où le culte devint imposant, avec une armée de lévites, chantres, portiers, serviteurs, peuple sacerdotal famélique, souvent hostile au clergé, qui alla grossir la bande des *anavim*, et qui, poète sans le savoir, devait doter l'humanité de belles hymnes liturgiques [1].

Pendant le demi-siècle qui suivit, l'existence de la colonie israélite (*gola*) fut précaire. Un peu de lumière est jetée sur cette période obscure par le *Troisième Esaïe*, recueil d'exhortations et de prédictions qui doit son titre, comme le *Second Esaïe*, à son incorporation aux oracles du prophète de ce

1. Renan, t. IV (L. VII, ch. III).

nom (il y remplit les ch. *56-66*). Dans ces pages ardentes, où étincellent parfois de réelles beautés (voir surtout *59-61*), le prophète multiplie les appels et les encouragements. Il recommande d'observer le sabbat (*Esaïe 56*, 1-8; *58*, 13; *66*, 23) et de vaquer aux sacrifices (*56*, 1-7), mais un reste d'esprit prophétique qui l'anime le dresse contre le formalisme des fidèles qui ont cru pouvoir remplacer la justice par le jeûne (*58*). Il s'élève aussi contre les chefs d'Israël, paresseux, avides et intempérants (*56*, 9-*57*, 2). Il montre à la *gola* que ses péchés, en la séparant de Dieu, tiennent le salut encore éloigné (*59*). Mais il la défend contre les « fils de l'enchanteresse », les Samaritains idolâtres qui la molestent (*57*, 3-13) et lui dépeint, en termes brillants, la restauration de Jérusalem (*60*, ss).



La situation s'améliora en 458, avec l'arrivée d'une nouvelle caravane de Juifs, dirigée par Esdras, scribe et prêtre versé dans la loi de Moïse (*Esdras*, 7, 6). Le nouveau venu entreprit la réforme morale et religieuse de la colonie, d'après les principes d'une législation qu'il apportait de Babylonie. Mis au courant des mariages contractés par des Juifs, même des prêtres, avec des païennes, il fit entendre une prière d'humiliation et ordonna le renvoi des femmes étrangères (*Esdras 9*,-*10*, 17).

En 445, un secours puissant lui vint de Suze, avec Néhémie, échanson et favori du roi de Perse, Artaxerxès... Après l'inspection nocturne des mu-

railles en ruines, Néhémie ravive le zèle de ses compatriotes, qui s'écrient : « Levons-nous, et bâtissons ! » (*Néh. 2*). Sans se laisser troubler par les embûches de Tobija et de Sanballat, gouverneur de Samarie, ni par les menaces des faux prophètes, énergique en face des riches de la colonie, dont il blâme l'usure et auxquels il donne l'exemple du désintéressement, il encourage les travailleurs, qui relèvent les murs en tenant d'une main la truelle et de l'autre l'épée (*Néh. 3-6*). Dans son enthousiasme, le peuple demande à Esdras d'apporter « le livre de la loi de Moïse » [1]. Lecture en est faite par le scribe aidé de quelques lévites (*8*, 1-12) [2]. Il y eut ensuite célébration de la fête des huttes et d'un jeûne accompagné de la confession des péchés et d'une longue prière, et conclusion d'une « alliance » (*9*, 38) où les chefs, les prêtres et les lévites apposèrent leur sceau.

Telles furent les assises solennelles — vraiment populaires — dont le judaïsme est sorti. Avec cette réforme, c'est le rite sacerdotal qui triomphe. La pureté lévitique va absorber la morale et la religion. Le prêtre va remplacer le prophète. Mais ce ritualisme va maintenir la nationalité d'Israël. De plus, en enfermant sa religion « dans une coque aussi

1. Il s'agit, croit-on, du Code sacerdotal, élaboré en Babylonie (Wildeboer, Kautzsch, etc.). Cet ouvrage n'est pas dû à Esdras, dont le style — connu par ses Mémoires — est bien différent. — D'après certains critiques, le livre lu par Esdras était le Pentateuque lui-même.

2. Ce récit a été traité d'invention (M. Vernes, *Précis d'Histoire juive*, p. 587 ss), mais d'après Renan, « il peut représenter, dans ses lignes générales, un événement qui... dut laisser une profonde trace » (t. IV, p. 118 ss).

étroite », il va lui donner une fixité qui lui permettra de résister à l'hellénisme [1].

Cette orientation si marquée apparaît dans un document contemporain, le livre de *Malachie*. Cet écrit, qui porte un nom conventionnel (tiré de *3*, 1), s'élève contre les sacrifices où l'on offrait des bêtes « dérobées, boîteuses ou infirmes » (*1*, 6-14). Il blâme les prêtres qui « ne prennent pas à cœur de donner gloire à Yahvé » et ont « violé son alliance avec Lévi » (*2*, 1-9), et il réclame des officiants versés dans la Loi et consciencieux.

Avec le lévitisme, la cristallisation religieuse commence. La sève spirituelle va tarir ou plutôt, désertant le tronc officiel, elle ira vivifier une élite pieuse.



Le siècle qui sépare Néhémie d'Alexandre-le-Grand, où l'empire de Darius et de Xerxès alla en se désagrégeant, fut pour Israël une période de tranquillité. Pourtant loin d'être le « grand sommeil » dont Renan a parlé, l'activité religieuse et littéraire de ce siècle, bien qu'imprécise pour nous [2], fut réelle et féconde. Ce fut le temps des infiltrations perses dans la pensée juive : doctrine des anges et de Satan, de l'immortalité individuelle des

1. Wellhausen, *Prolegomena*, 3e éd. 1886, p. 445.
2. Cette période ne nous est guère connue que par le livre XI — incomplet et insuffisant — des *Antiquités Judaïques* de Josèphe (composées à la fin du Ier siècle de notre ère).

justes, du jugement dernier[1]. Ce fut le temps où un élohisme rituel, particulariste et farouche, grandit sur les ruines du yahvisme prophétique, opposant à l'universalisme du salut l'exclusivisme national et à la doctrine de la grâce celle des œuvres pures. « Le Juif n'a pas besoin d'être sauvé, le païen est indigne de l'être : voilà le dernier mot de l'anthropologie rabbinique »[2].

Cet exclusivisme autoritaire provoqua des conflits, en particulier le schisme des prêtres mécontents qui suivirent Manassé, frère du grand-prêtre Yaddoua, mis en demeure de répudier sa femme, fille de Sanballat, gouverneur de Samarie. Sur l'invitation de ce dernier, ils allèrent fonder sur le mont Garizim un autel rival de celui de Sion. Par contre il faut signaler la création de nombreuses synagogues, en Palestine et ailleurs, où l'on expliqua la Loi. Elles furent les liens qui retinrent les Juifs dispersés, et elles contribuèrent à entretenir l'intelligence des livres sacrés hébreux, dont la langue commençait à être supplantée par l'araméen.

Cette époque vit aussi la consolidation de la hiérocratie, l'avènement du prêtre-roi, pontificat héréditaire, pourvu d'autorité et d'argent. Ce pouvoir fut très convoité, comme le prouve le meurtre du grand prêtre Johanan par son frère Jésus, au temps de Bagose, gouverneur de Syrie. Il finit par

1. Cf. Bousset, *Die Religion des Judenthums* (Berlin, 1906, p. 571-592), et A. Causse, *L'Evolution de l'Espérance messianique dans le Christianisme primitif* et *Der Ursprung der judischen Lehre von der Auferstehung.*

2. A. Westphal, *Jéhovah*, p. 596.

s'affirmer dans la *Guérousia*, sorte de sénat présidé par le grand-prêtre, d'où sortit, à la fin du IVe siècle, le *Sanhédrin*, collège des docteurs de la Loi, des scribes et des anciens. L'activité littéraire du parti sacerdotal se montra par la rédaction définitive du Pentateuque, combinaison du Code sacerdotal avec l'écrit formé par le mélange des récits yahvistes et élohistes avec le document deutéronomistique. On peut rattacher aussi à cette période l'édition, avec surcharges, de quelques livres historiques.

A côté de ce ritualisme entreprenant il faut mentionner la piété mystique des « pauvres » d'Israël (les *anavim*) [1], et surtout la philosophie morale et religieuse de la *Sagesse* (*Ḥokma*). Dépositaires des maximes des pères, les sages (*Ḥakamim*) distillèrent leurs sentences à un cercle choisi[2], puis ils s'adressèrent au peuple, « sur les places » (*Prov.* *1*, 20), recrutant des adeptes surtout parmi les « pauvres » d'Israël. Influencée indirectement par les gnomiques grecs et peut-être par la littérature didactique et morale des Egyptiens ou des Assyriens[3], cette Sagesse apparaît comme l'héritière de la grande tradition spiritualiste et monothéiste d'Israël. La religion qu'elle préconise, différente du ritualisme sans lui être hostile, se montre universaliste, et insiste

1. Voir, sur ces « pauvres » d'Israël et leurs aspirations, le livre de Causse (chez Istra, Paris, Strasbourg, 1922).

2. Voir l'article de Causse : *Introduction à l'étude de la Sagesse juive, Les Sages d'Israël* (Revue de Strasbourg, janv.-fév., 1921).

3. On peut consulter, pour cette littérature, Amelineau, *Essai sur l'évolution des idées morales dans l'Egypte ancienne* (1895) et Gressmann Ungnad, *Altorientalische Texte*, p. 98-99.

sur la pratique de la droiture et de la justice, la crainte de Dieu et l'amour du prochain. Mais il lui manque la foi mystique et l'élan pour l'action. Cette absence de foi et d'espérance messianique a contribué à développer en elle le pessimisme, sensible dans trois ouvrages qui, selon toute apparence, proviennent de cette école : *Job*, *les Proverbes* et *l'Ecclésiaste*, et, plus tard, la *Sapience de Jésus fils de Sirach* ou *Ecclésiastique* (début du IIe siècle av. J.-C.).

A la période perse se rattachent plusieurs écrits prophétiques secondaires, *Abdias* (ve siècle), *Jonas* et *Joël* (sans doute du IVe siècle), sans parler de nombreuses retouches des grands écrits prophétiques, qui ont continué jusque pendant la période grecque.

CHAPITRE VI

V. — *De la Période grecque à l'Ere chrétienne.*

La destruction de l'empire perse par Alexandre-le-Grand, vainqueur de Darius Codoman près d'Issus, en 333, fit passer les Juifs sous la domination grecque. Elle leur fut clémente [1]. Le jeune conquérant, impressionné peut-être par la démarche du grand-prêtre Yaddoua, mentionnée par Josèphe (*Antiq. Jud.* XI, 8), confiant, en tout cas, dans leur loyalisme, leur accorda le droit de vivre selon leur Tora, et favorisa la formation, dans son empire, de colonies juives qui s'adonnèrent au négoce avec succès (la *Diaspora*, ou le Judaïsme « dispersé »).

A la mort d'Alexandre, ils passèrent sous la juridiction d'une de ses héritières, l'Egypte. Sous Ptolémée Ier Sôter, fils de Lagus, qui régna de 305 à 284, ils jouirent d'une grande liberté, sous l'autorité du grand-prêtre de Jérusalem, « président du

1. Pour cette période, voir Josèphe (*Antiq. Jud.*, liv. XII), Ed. Reuss, *Histoire de la Théologie chrétienne*, etc., 3e éd. 1864, l. I, ch. III-IX, Renan, t. IV, l. VIII.

peuple ». Son fils, Ptolémée Philadelphe, en racheta cent mille de l'esclavage et de l'exil, mais ce fut sous son règne que s'ouvrirent, entre les Lagides et les Séleucides, rois de Syrie, de longues hostilités dont le contre-coup fut dur pour le peuple juif. Après des alternatives de succès et de revers, les Ptolémées vaincus durent abandonner à Antiochus dit « le Grand » toutes leurs possessions d'Asie (197).

Pendant cette période agitée, les synagogues s'étaient multipliées dans les centres helléniques importants, spécialement en Egypte [1]. On y écoutait avec respect la lecture du Pentateuque (La Loi, *Tora*, racine *yara*, qui signifie jeter, instruire), dont l'autorité était largement reconnue au début du IIIe siècle. Elles furent des refuges pour les païens épris de spiritualisme et de pureté. La Grèce, qui s'était montrée superbement créatrice, mère de la philosophie, de la science, de la politique et des arts, avait eu la faiblesse de conserver une religion puérile, à laquelle elle ne croyait plus. « Là est le joint où Israël enfoncera son coin terrible... Les bonnes et belles âmes se dégoûteront de cette mauvaise comédie, iront au christianisme, c'est-à-dire au judaïsme » (Renan, T. IV p. 199). Il recruta de nombreux prosélytes, les uns dits « de la justice » parce qu'ils se soumettaient à toutes les prescriptions de la Loi, les autres appelés « de la porte »

1. Cf. Edmond Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.*, Fischbacher, 5e éd. 1892, L. II, ch. VI : *La Synagogue*, et Henri Trabaud, *La Loi mosaïque, ses origines et son développement, son rôle dans le Judaïsme et le Christianisme primitif* (Rouge, Lausanne, 1903).

parce que, tout en étant assidus au culte et remplis de spiritualité, ils restaient en dehors du lévitisme intégral. La diffusion fut accrue par les traductions partielles des écrits sacrés en langue grecque, qui apparurent en Egypte, et qui, réunies, formèrent la célèbre Version des *Septante*, créant un idiome nouveau, grec saturé d'hébraïsmes, source d'où la théologie chrétienne devait tirer une grande partie de sa terminologie [1]. Cette traduction favorisa la pénétration réciproque de la religion hébraïque et de la philosophie grecque, qui devait s'exprimer avec puissance dans les œuvres du juif alexandrin Philon, (Ier siècle de notre ère), penseur pieux, attaché au judaïsme mais hostile au formalisme, célèbre par ses commentaires sur le Pentateuque, où, grâce à la méthode allégorique, il croyait retrouver, épanouies, les vérités pressenties par les philosophes grecs [2].

A cette période de l'histoire d'Israël peuvent se rattacher la composition des *Chroniques* (vers l'an 300) et celle d'*Esther* (probablement au IIIe siècle), et divers éléments qui ont passé dans l'Ancien Testament, en particulier des psaumes, où les « pauvres d'Israël » exprimèrent leurs déceptions, leurs tribulations et leur foi. Ces « pauvres » formaient, non sans doute une confrérie, comme le suggère Loeb, après Græetz [3], mais une grande famille spirituelle fortifiée par l'infinie douceur de

1. Cf. J. P. Valeton, *Les Israélites* (*Histoire des Religions*, de Chantepie de la Saussaye, trad. Hubert et Lévy, Paris, 1904, p. 244).
2. Cf. *Philon*, art. de Jean Réville (*Encycl. Licht.*).
3. Isidore Loeb, *La Littérature des Pauvres dans la Bible*, 1892.

l'union des âmes (Ps. *133*), et frémissante de haine à l'égard de ses ennemis qui, à ses yeux, étaient ceux de la justice et de Yahvé. Ce qui les distinguait, c'était leur zèle pour le temple, où ils goûtaient une joie intense à se rassasier des mets exquis de la grâce de Yahvé, et à le servir, non pas surtout par des sacrifices (Ps. *51*, 17) mais par des prières et des cantiques exécutés parfois en chœurs alternés (Ps. *50*, 14 etc). Défiants à l'égard du clergé officiel, ils trouvaient leur plaisir dans la Tora (Ps. *19*, 2[e] partie ; ps. *119*, etc). En face des épreuves, ils en appelaient à leur Dieu et prophétisaient sa victoire qui devait inaugurer l'ère messianique [1].



A la suite de la bataille de Panéas, les Juifs passèrent sous la domination d'Antiochus III roi de Syrie[2]. Ils lui firent bon accueil et l'aidèrent à prendre la citadelle de Jérusalem, où les Egyptiens tenaient encore. C'est pendant la période syrienne que l'hellénisme pénétra en Palestine et entra en conflit avec le judaïsme. « La capitale se partagea en deux camps. Une moitié, affolée du désir d'imiter les usages grecs, ne négligeait rien pour gréciser ses allures, son costume, son langage. A ce parti s'opposaient les gens pieux, les *Ḥasidim*,

1. Voir A. Causse, *Les « Pauvres » d'Israël.*
2. Pour cette période, voir Renan (t. IV, l. VIII et t. V, l. IX) et le lumineux résumé de L. Randon, (*La Bible du Centenaire*, II[e] livraison, *Introduction générale*, p. 7-8).

hostiles à la civilisation grecque, même dans ses parties excellentes, n'écrivant qu'en hébreu ou en araméen et dans les cadres de l'ancienne littérature. Cette division profonde répondait à une autre plus profonde encore. La majorité de la communauté juive était fervente ; mais il y avait aussi dans son sein... un groupe indévôt, ennemi de ce que le genre de vie selon la Thora avait d'étroit » (Renan, T. IV p, 2 9).

Ni les Lagides, ni Antiochus le Grand ou son successeur n'avaient songé à imposer au judaïsme l'hellénisation. Mais il n'en fut plus de même avec Antiochus IV, dit Epiphane (illustre), esprit vif mais brouillon, mégalomane et violent, avec des crises de déséquilibre qui lui valurent le sobriquet *d'Epimane* (fou). Jérusalem s'étant soulevée contre les brutalités d'un de ses favoris, Ménélas, qui avait usurpé les fonctions de grand-prêtre, Antiochus, qui revenait d'une expédition contre l'Egypte, entra dans la ville pour y rétablir l'ordre, et il en profita pour la piller (170). Pour vaincre l'hostilité des Juifs traditionalistes à l'égard de Ménélas, il proscrivit leur culte et leurs coutumes, et fit désaffecter le temple, dressant l'autel de Jupiter sur celui des holocaustes. Tous les Israélites qui résistèrent furent emprisonnés et exécutés.

La révolte devenait inévitable [1]. Le signal en fut donné, en 167, par le vieux prêtre Mattathias, du bourg de Modéin, près de Lydde, en Judée, et

1. Cette histoire dramatique est racontée dans un ouvrage digne de créance, le *Ier livre des Maccabées.*

ses cinq fils dont le troisième, Judas, allait bientôt s'illustrer sous le nom de *Maccabée* [1]. Ce surnom s'étendit ensuite à toute sa famille, plus connue, cependant, dans l'histoire juive, sous le nom d'*Asmonéens* [2]. Judas entra dans Jérusalem et purifia le temple (décembre 165). Date mémorable, qui donna lieu à une fête annuelle (le jour de la Dédicace, *Jean 10,* 22). A la mort de Judas, vaincu et tué à la bataille d'Eleasa (160), ses frères, Jonathan et Simon, lui succédèrent l'un après l'autre. Aussi habiles politiques que vaillants capitaines, ils surent profiter des compétitions dynastiques des princes de Syrie et des rivalités des peuples voisins pour faire reconnaître l'indépendance de leur pays (143). Ils occupèrent d'abord la charge de grand-prêtre, et plus tard on leur attribua le pouvoir sacerdotal et politique à titre héréditaire. (*1 Macc. 14*, 25 ss.)

C'est à cette période tourmentée qu'appartient le Livre de *Daniel*, ouvrage surprenant, fruit de la foi héroïque, offrant aux Juifs et, plus tard, aux chrétiens, une philosophie de l'histoire qui devait les réconforter. Il fut le premier produit de cette littérature patriotique et pieuse appelée *Apocalypses* (*Révélations*), qui s'efforça de ranimer le courage d'Israël en lui annonçant, sous la forme énigmatique et prudente de visions et d'allégories, la délivrance qui lui était réservée. Composé, selon l'avis

1. Ce titre se rattache à la notion de prince ou à celle de marteau (*maqqaba*). A noter l'analogie avec le nom de Charles Martel.

2. Le grand-père de Mattathias s'appelait *Ḥachmon* (en grec *Asamonaios*).

général des critiques, peu de temps avant la purification du temple par Judas Maccabée (165), *Daniel* releva les cœurs en leur annonçant la venue du « royaume des saints ». De cette époque datent aussi certains psaumes, pleins d'allusions aux terribles événements qui se déroulaient.



En 135, Simon, qui avait succédé à Jonathan en 143, fut assassiné par son gendre Ptolémée, et son fils Jean Hyrcan lui succéda. Il resta grand-prêtre souverain, dans le sens théocratique et républicain. Quelques années plus tard, il dut capituler devant Antiochus VII, roi de Syrie. La mort de ce dernier, tué au cours d'une expédition contre les Parthes, rendit à Hyrcan l'indépendance. Il en profita pour conquérir l'Idumée, dont il força les habitants à embrasser le judaïsme. Il s'empara de Sichem et du mont Garizim, dont il détruisit le temple. Samarie fut prise à son tour, après un siège d'un an, et entièrement rasée.

Jean Hyrcan mourut en l'an 104, laissant un pays presque aussi étendu que l'ancien royaume de David. Mais ses tendances hellénisantes avaient déplu à un certain nombre de *Ḥasidim* (les « pieux »), qui organisèrent la résistance. Ils reçurent le nom de *Perouschim* (« séparés »), ou Pharisiens. Leur opposition s'aggrava sous Aristobule, fils d'Hyrcan, qui prit le titre de roi, et surtout sous Jannée, qui, au bout d'un an, succéda à son frère et régna de 102 à 76. En face d'eux, les hellénisants se grou-

pèrent autour de l'aristocratie sacerdotale des descendants de Çadoq, qui (d'après *1 Rois 2*, 35) avait été sacrificateur du temple de Salomon. Leur nom (*Çadouqim*) s'étendit au parti tout entier (les *Saducéens*). Ce titre paraît, d'ailleurs, se rattacher à la racine *cedaqa* (justice). Les Saducéens auraient été les « justes » ou soi-disant tels [1].

Alexandra, veuve de Jannée, réussit à rétablir le calme, et elle réalisa la séparation du pouvoir religieux et du pouvoir politique en donnant le pontificat à son fils aîné, Hyrcan II, et le commandement des troupes à son autre fils Aristobule. Mais après sa mort (67) ils se disputèrent la royauté. Appelé par les deux partis, Pompée conquit la Judée. Aristobule tenta de résister, mais Jérusalem succomba, le temple fut pris d'assaut, et le lieu très saint envahi (63). Pourtant, Pompée ordonna la continuation des sacrifices. Laissant à Hyrcan le titre de grand-prêtre, il lui abandonna sa capitale démantelée, avec un pays amputé. Faible et déprimé, Hyrcan se laissa dominer par un conseiller habile, l'Iduméen Antipater. Ainsi finit la gloire des Asmonéens et commença la fortune des Hérodes (Westphal, p. 625).

Cette période vit paraître quelques écrits reli-

1. Voir Schürer, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, p. 423 ss; Michel Nicolas, *Des doctrines religieuses des Juifs*, ch. II; Edmond Stapfer, *Les Idées religieuses en Palestine au temps de J.-C.*, ch. IX; Cohen, *Les Pharisiens* (Paris, 1877); Derembourg, *Histoire et Géographie de la Palestine*, ch. IX; Montet, *Essai sur l'origine des partis Pharisien et Saducéen*. Plus récemment: Charles, *Fragments of a Zadokite Work*, translated from the Cambridge hebrew Text, Oxford, 1912; article d'Israël Lévi, *Revue des Etudes juives* (1911, p. 161-205).

gieux secondaires : sous Jean Hyrcan, les parties les plus anciennes d'un pseudépigraphe [1], l'*Apocalypse d'Hénoch* ; peu de temps après sa mort [2], le *Livre des Maccabées*, composé en hébreu par un Juif patriote et pieux, ainsi que le roman patriotique intitulé *Judith* ; le conte de *Tobit*, la *Sapience* (ou Sagesse de Salomon), œuvre d'une belle inspiration et d'un grec très pur due à un Juif alexandrin, et enfin les *Psaumes de Salomon*, recueil de dix-huit hymnes composés par un Juif rigoriste à l'occasion, semble-t-il, de la profanation du temple par Pompée.



En 43, Antipater fut empoisonné, victime de l'aristocratie de Jérusalem jalouse de son influence [3]. Mais Hérode, son fils, qui réussit à se faire décerner par le Sénat de Rome le titre de « roi des Juifs », prit la capitale juive avec l'appui de ses protecteurs (37), mais il s'opposa à son pillage et surtout à la profanation du temple. Plus tard, Octave, dont il avait su gagner les bonnes grâces, lui confirma

1. Ce titre (« pourvu d'une fausse suscription ») a été donné à certains ouvrages que leurs auteurs ont placés sous le nom de grands personnages de l'histoire israélite. Moins favorisés que divers livres apocryphes (la *Sapience*) et même canoniques (les *Proverbes*) pour lesquels ce genre de patronage avait été aussi invoqué, ils sont restés en dehors des recueils officiels.

2. C'est ce que l'on peut conclure de la phrase finale sur ce prince.

3. Pour la période de la domination romaine, voir Renan, t. V, l. X.

la royauté. Hérode fit régner l'ordre dans le pays et favorisa le commerce. Il construisit la ville de Césarée et remplaça par un beau temple le modeste sanctuaire de Jérusalem [1]. Cependant, il resta exécré ! On ne lui pardonnait pas ses complaisances pour les païens, son zèle pour le culte de l'empereur, ses crimes à l'égard de la dynastie asmonéenne, qu'il avait exterminée après l'avoir détrônée. Il mourut en l'an 4 avant notre ère, rouge du sang de trois de ses fils !

Auguste partagea son royaume entre les trois fils qui restaient. L'un d'eux, Archélaüs, auquel échurent la Judée, la Samarie et l'Idumée, se fit détester et fut déposé au bout de dix ans. Un procurateur romain, résidant à Césarée, administra sa principauté. Quant à Antipas, que les évangélistes appellent « le roi Hérode », celui-là même devant qui le Christ comparut, le tétrarque de Galilée et de Pérée, il fut exilé en 37, et ses provinces passèrent à un petit-fils d'Hérode, Agrippa, avec l'ancienne principauté d'Archélaüs. En 44, à la mort de ce prince tolérant, qui avait su se concilier les Pharisiens, le pays juif devint province romaine. Il eut encore sept procurateurs, dont Félix et Festus. Le peuple, surtout celui des campagnes, rebelle à cette domination pourtant bienveillante, finit par déchaîner une révolte qui amena Titus devant Jérusalem. Après un siège atroce, la ville fut ruinée et le temple incendié (70).

Ainsi finit l'Etat juif. Le pontificat et le Sanhé-

1. Commencé l'an 19 av. J.-C., il ne fut entièrement achevé qu'en 53. (Sur ce temple voir Renan, t. V, p. 286-292).

drin disparurent. Il ne resta qu'une communauté religieuse, dirigée par les scribes ou rabbins. Ils constituèrent, à Yabné (ou Jamnia) puis à Tibériade, un collège qui fut, aux yeux des Romains, le représentant du judaïsme palestinien. A cette dernière période se rattachent divers écrits messianiques qui, exprimant les utopies où s'exaltait le patriotisme des « pauvres d'Israël » mis à une dure épreuve [1], cherchèrent à réconforter les Juifs : aux environs de l'ère chrétienne, deux pseudépigraphes, l'*Apocalypse de Moïse* et *l'Assomption de Moïse*, et un ouvrage apocryphe, *IIe Maccabées*, récit vivant, mais d'une valeur historique douteuse, de la révolte de Judas et de ses frères, composé par un Juif rigoriste. La terrible époque qui précéda et suivit la ruine de Jérusalem vit paraître *IIIe Maccabées*, fiction édifiante d'un Juif alexandrin, l'*Apocalypse* d'*Esdras* (ou *IVe Esdras*) qui attribue à ce personnage des prédictions sur la ruine de l'empire romain et la venue du Messie, et *l'Apocalypse de Baruch* qui déplore la destruction de la cité sainte et fait briller les perspectives du royaume messianique.

1. Sur les Messianistes, voir de Faye, *Apocalypses juives* (1892), G. Baldensperger, *Die messianisch-apocalyptischen Hoffnungen des Judentums* (1903), Volz, *Die judische Eschatologie von Daniel bis Akiba* (1903), A. Causse, *L'Evolution de l'Espérance messianique dans le Christianisme primitif* et *Les « Pauvres » d'Israël.*

CHAPITRE VII

L'ORIGINALITÉ DE LA CIVILISATION ISRAÉLITE

Le degré d'originalité de la civilisation des Hébreux, et en particulier, de leur religion, constitue un vaste problème ardemment discuté.

D'après Renan, le monothéisme d'Israël s'explique par une tendance générale de la race sémitique. « Tous les noms par lesquels elle a désigné la divinité : *El*, *Eloh*, *Adon*, *Baal, Jéhova*, *Allah*, impliquent l'idée de parfaite unité... Le désert est monothéiste »[1]. Mais les découvertes récentes ont montré que les Syriens, Cananéens ou Arabes rendaient un culte aux arbres, aux animaux, aux astres. Sur les sables du désert ont fleuri les superstitions de l'animisme et les pratiques de la magie (Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 200-207 ; Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, p. 91-130). La thèse mitigée de certains savants, tels que Lagrange (*Etudes sur les Religions*

1. *Histoire générale des Langues sémitiques*, p. 5-6.

sémitiques), qui voient dans ce polythéisme une corruption d'un monothéisme antérieur, n'est pas démontrée. Tout au plus peut-on admettre au sein de cette bigarrure polythéiste une tendance progressive à regarder les divinités comme « des aspects différents sous lesquels se fait connaître l'Être suprême » (F. Cumont, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*, 2e éd. Paris 1909, p. 196-197). Le terme générique *El* a pris peu à peu un sens de plus en plus abstrait qui a préparé le monothéisme [1]. Celui d'Israël n'est pas le résidu d'un syncrétisme concentré. Les prophètes, qui l'ont établi, ont lutté pour leur dieu national, devenu, sous l'effort de leur âme, le Dieu unique [2].



On a cherché aussi à expliquer le monothéisme hébreu en le rattachant aux grandes civilisations d'Egypte et d'Assyro-babylonie. D'après Bæntsch (*Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, p. 77-82) et A. Jeremias (*Das A. T. im Lichte des Alten Orients*, p. 324-400), il serait le prolongement du monothéisme ésotérique des grands sanctuaires égyptiens, en particulier de celui du pharaon réformateur Amenophis IV. Mais, en dépit des savants travaux de Brugsch et de Pierret, le dogme

1. Ed. Montet, De la notion de la divinité contenue dans les mots *Elohim, Eloah, El* et *Jaheveh*, p. 3.

2. Voir le beau livre d'A. Causse, *Les Prophètes d'Israël et les Religions de l'Orient* (Nourry, Paris, 1913) et Ad. Lods, *Annales de Bibliogr. Théol.* (1905, p. 74-75).

du monothéisme égyptien a été ébranlé par les ouvrages de Maspero (*Etudes de mythologie et d'archéologie égyptienne*, Paris 1893 ; voir surtout p. 277-278), Edouard Naville, *La Religion des anciens Egyptiens*, (Paris 1907), Erman, *Die ægyptische Religion*, trad. franc. de Vidal, (Paris 1907). Dans ce pays, la religion populaire a toujours été un naturalisme polythéiste sans cesse diversifié. Un effort vers l'unité s'accomplit à la fin du IIIe millénaire avec la neuvaine (ennéade) de dieux admise par les prêtres d'Héliopolis : de Râ-Toum (le Soleil) ils faisaient sortir quatre couples de divinités, dont le plus connu est Osiris-Isis. Sous la suprématie des rois de Thèbes, l'unité religieuse de l'Egypte se fit avec son unité politique : Amon-Râ, identique au soleil, devint le chef de l'ennéade thébaine. Supprimé par Amenophis IV, jaloux de l'influence de ses prêtres, et remplacé par Aten (le Disque solaire), il fut rétabli et pourvu d'attributs plus humains et presque éthiques (Voir le fameux hymne à Amon-Râ du Musée de Boulak, dans l'ouvrage de Grébaut, sous ce titre, Paris 1875). Cependant, cette religion est, non pas monothéiste mais panthéiste (Lange, *Les Egyptiens*, dans le *Manuel* de Chantepie de la Saussaye, p. 108-113). Et, en définitive, l'effort pour découvrir sur les bords du Nil le berceau de la religion israélite a échoué (Kuenen, *Religion nationale et religion universelle*, trad. Maurice Vernes, Paris 1884).



Le berceau de cette religion, et, en général, de la

civilisation à laquelle elle fut mêlée, ne peut-il pas être trouvé près du Tigre ou de l'Euphrate? Ce problème a été agité avec passion à la suite des fructueuses découvertes faites en Mésopotamie.

On connaît les explorations de Botta, consul de France à Mossoul, et de Place, dans les tertres de Khorsabad, d'où fut exhumé un palais de plaisance de Sargon II, celles de l'Anglais Layard, qui retrouva au tell de Nimrud et à Kuyundjick (l'ancienne Ninive) les restes de palais assyriens (dans ce dernier site fut recueillie la « bibliothèque » d'Assurbanipal, formée de milliers de tablettes; cf. *Ninive und Babylon,* par Bezold, professeur à Heidelberg, chez Velhagen et Klasing, Leipzig 1903). Rappelons aussi les recherches d'une nouvelle mission française (Fresnel, Thomas et Oppert), les fouilles de De Sarzec, consul de France à Bassorah, opérées à Tello, les explorations de l'Université de Pensylvanie, avec Hilprecht, Haynes et Harper, à Nuffar (l'ancienne Nippur) près du Kébar [1], les découvertes de Dieulafoy et de de Morgan à Suze, le déchiffrement des inscriptions grâce à l'alphabet perse — cunéiforme simplifié — et à la pénétration de savants tels que Botta, Hincks, Rawlinson, Oppert et Talbot [2]. Voici quelques rayons de la lumière que ces glorieux travaux ont fait jaillir.

En ce qui touche au vieux droit israélite, ex-

1. Hilprecht, *Die Ausgrabungen der Univ. von Pennsylv. in Bél-Tempel zu Nippur,* avec 56 illustrations (Hinrichs, Leipzig, 1903).

2. Voir Dr Coutenau, *La Civilisation Assyro-babylonienne* (Payot, 1922, ch. II).

primé par exemple dans le *Livre de l'Alliance,* les savants ont été frappés de ses ressemblances avec le Code d'Hammourabi (280 articles) qui date environ de l'an 1950. Ce Code, écrit sur un bloc en diorite, a été découvert, en 1902, par de Morgan dans les ruines d'un palais de Suze [1]. D'après Bezold, directeur de la *Zeitschrift für Assyriologie*, l'action directe du vieux Code babylonien sur le vieux droit israélite n'est pas prouvée (*Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das A. T.* avec 12 illustr. Mohr, Tubingue et Leipzig, 1904). Pour J. Jeremias, les analogies s'expliquent par la parenté des races, par une tradition commune originaire d'Arabie (*Moses und Hammurabi*, Hinrichs, Leipzig, 1903). D'après Œttli, au contraire, il y a eu dépendance, soit directe, soit par l'intermédiaire des Cananéens (*Das Gesetz H. und die Thora Israëls*, Deichert, Leipzig 1903). En fait, selon la remarque d'Ad. Lods, « ni à son origine ni dans les phases principales de son développement, le droit d'Israël ne paraît avoir subi de la part du code babylonien une influence profonde ». Bien que plus récent, il présente, en effet, une forme plus rapprochée de la coutume primitive. Ainsi, en Israël, le droit d'aînesse est maintenu et l'usage des testaments est ignoré, les meurtres sont vengés par la famille de la victime tandis que, dans le Code d'Hammourabi, l'autorité paraît seule chargée de la répression. Il manque,

1. Il a été traduit en français par le Père Scheil (*La loi de H.*, 1902, 2e éd. 1904, chez Leroux, Paris), en allemand par Winckler (2e éd. 1903, Hinrichs, Leipzig), en anglais en 1903 (chez T. and T. Clark, Edimbourg).

d'ailleurs, à ce Code des éléments des sociétés primitives, la coutume du lévirat par exemple ; il lui manque surtout l'esprit de pitié (J. Jeremias, p. 51-54 ; Philippe Berger, *Le Code d'H.* conférences du Musée Guimet, t. XX p. 191-240). Quant aux modifications que la loi écrite, en Israël, a essayé d'apporter à ce droit coutumier originel, elles dénotent une tendance tout autre que celle du droit assyrien, dont un recueil récemment exhumé (Scheil, *Recueil de lois assyriennes*, Geuthner, 1921) montre que, entre le XV[e] et le XIII[e] siècles, la pénalité était des plus sévères en Mésopotamie ; elles révèlent un adoucissement (sort des esclaves, lois sur les dettes), manifestement inspiré par la religion yahviste, surtout par le prophétisme [1].



La dépendance de la religion israélite à l'égard de celle de la Babylonie et de l'Assyrie a été fortement soutenue par des assyriologues renommés, tels que Zimmern et Jensen. Le premier, dans sa réédition (Berlin 1905) de l'ouvrage de Schrader *Die Keilinschriften und das A. T.* et dans son livre *Keilinschriften und Bibel* (Berlin 1903), assigne des origines babyloniennes à toute la théologie biblique, même celle du Nouveau Testament. Jensen affirme que les récits sur Moïse, Jésus et Paul sont trois variantes de l'histoire de Gilgamesh (*Moses, Jesus, Paulus, drei Varianten der babylonischen*

1. Cf. Ad. Lods, *Annales de Bibliogr. Théol.*, 1903, p. 153-154.

Gottmenschen Gilgamesh, Francfort 1909). Winckler, l'illustre collaborateur de Zimmern, dans sa *Geschichte Israel* (II : *Die Legende*, Leipzig 1900) et d'autres ouvrages importants, tels que *Abraham als Babylonier, Joseph als Ægypter* (Leipzig 1903), prétend qu'Abraham, adorateur de Sin (la Lune), emporta la religion babylonienne des sanctuaires vénérés d'Our-Casdin et d'Haran. Il voit même dans les patriarches d'Israël des personnifications de divinités astrales (Abraham représenterait la lune, Joseph le soleil etc). Ce « panastrologisme » est défendu aussi par A. Jeremias (*Babylonisches im N. T*, Leipzig, 1905).

Le « panbabylonisme » a donné lieu à une controverse retentissante, à laquelle reste attaché le titre de *Babel und Bibel*. Dans une conférence publiée sous ce titre (chez Hinrichs, Leipzig 1902), Friedrich Delitzsch, fils du critique biblique bien connu, signalait tout ce que la religion d'Israël a emprunté à celle de Babylone (en particulier les mythes et l'institution du sabbat), et tout en reconnaissant la supériorité de la première, il exagérait le monothéisme de la seconde. Il soutenait même que le nom de Yahvé était déjà connu en Babylonie vers l'an 2500, et il invoquait des textes cunéiformes où il avait cru le retrouver (ainsi *Ia-ah-ve-ilu*, « Yahvé est dieu »). Cette thèse a été vivement combattue. On lui a objecté l'idolâtrie bien connue des Babyloniens, en particulier la mention, au début du Code d'Hammourabi, des divinités Anou, le maître des cieux, Bel, le Seigneur de la terre, Ea, le maître de l'Océan, Mardouk, le dieu suprême (Cf. Eduard Kœnig, *Bibel und Babel*,

9e éd. Warneck, Berlin 1903). On a contesté aussi la lecture que faisait Delitzsch du nom de Yahvé (Ed. Kœnig, Hilprecht, Halévy, Bezold, Hommel; d'après ce dernier, l'inscription signifie : « dieu existe »). On a même refusé de lui concéder l'existence du monothéisme qu'il attribuait tout au moins aux « Cananéens immigrés en Babylonie » (Bezold, Lods).

Dans une deuxième conférence, faite le 12 janvier 1903 à l'Académie de chant de Berlin, en présence de Guillaume II et de l'impératrice (*Zweiter Vortrag uber Babel und Bibel*, Stuttgart 1903), Delitzsch déprécie le monothéisme hébreu, même celui des prophètes, et dans une troisième brochure (*Anmerkungen zu dem Vortrag Babel und Bibel*, Hinrichs, Leipzig 1903), il maintient, sans preuves, celui des immigrés cananéens. Dans un autre écrit (*Babel und Bibel*, Schluss-Vortrag, Stuttgart 1905), il idéalise à la fois la morale et la religion de Babylone aux dépens de celles d'Israël.

*
**

Il suffit de se reporter aux ouvrages de Fossey sur *la Magie assyrienne* (Leroux, Paris 19 2) ou de Morris Jastrow, professeur de langues sémitiques à l'Université de Pensylvanie, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* (Ricker, Giessen 1905), pour se convaincre de tout ce que la religion de Mésopotamie impliquait d'idôlatrie. Tout au plus peut-on y constater un effort pour ramener les déesses à une seule (Jastrow) ou des élans momentanés vers le

monothéisme dans plusieurs de ses psaumes. Au fond, la religion que ces psaumes expriment « reste profondément polythéiste. D'autre part, le mécanisme de la repentance et de la délivrance qui en découle est beaucoup plus rituel que moral. Nous sommes ici en pleine magie »[1]. L'originalité de la religion des prophètes reste profonde (Gunkel, *Israël und Babylonien*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gœttingue). Voir en elle un simple reflet, ce serait, dit Stade, « oublier l'importance des individualités dans l'histoire, et en particulier dans celle de la religion d'Israël »[2]. Ajoutons, avec Karl Budde, que « la littérature babylonienne n'a rien d'équivalent à mettre à côté des prophètes ou même des récits historiques de nos anciennes sources » (*Das A. T. und die Ausgrabungen*, Riecker, Giessen). Sur ce qu'il emprunte, Israël met la marque de son génie religieux. Il a sa façon de concevoir les rapports de la divinité et du monde (Ed. Kœnig), et quand il raconte le déluge, il substitue aux dieux imparfaits et rivaux, adorés en Mésopotamie, le Dieu juste et saint. En ce qui touche le sabbat, il paraît s'être inspiré (d'après Ad. Lods) de deux institutions babyloniennes, celle du *schappatu*, fête de la pleine lune, et celle des « jours mauvais » qui, dans certains mois, revenaient tous les sept jours (7, 14, 21, 28). Son rôle semble avoir consisté à donner à cette dernière coutume un but humanitaire et à constituer une chaîne de semaines se

1. A. Causse, *Les « Pauvres » d'Israël,* p. 127.
2. *Biblische Theologie des A. T.* t. I (Mohr, Tubingue, 1905, pag. 4).

poursuivant à travers l'année entière et terminées chacune par un jour de repos appelé « sabbat ». (L'institution apparaît sous cette forme pour la première fois dans le Décalogue et *Ezéchiel*. Cf. Meinold, *Sabbat und Woche im. A. T.* Gœttingue 1905).

Que faut-il penser, enfin, de l'influence des mythes babyloniens sur les récits historiques de l'A. T ? D'après Winckler, les narrateurs israélites ont présenté, à l'exemple des écrivains de Mésopotamie, la série des patriarches, des juges et des rois comme un cycle répondant au cycle céleste : la lune comme père, le soleil comme fils, Vénus comme fille. Saül figurerait la lune, Jonathan le soleil, David et Salomon la nature dans chacune des grandes saisons (été et hiver). Pour Winckler, les noms même de Saül, David et Salomon rappellent le nom ou un attribut des dieux Sin, Dôd, Schalm. Cette curieuse figuration semble bien problématique (Bezold), et, selon la remarque de Budde et de Lods, elle n'a guère été familière à Israël, au moins avant l'époque tardive d'*Esther* qui l'a visiblement employée. En ce qui touche Samson, dont le nom signifie probablement « solaire », s'il peut y avoir dans sa tradition des éléments provenants d'un mythe solaire, les narrateurs hébreux n'avaient pas le sentiment de cette signification astrale (Lods) [1].

1. A consulter : Morris Jastrow et Zimmern, *Die Keilinschriften und das A. T.* (3e éd. Berlin, 1903); Roger Bornand, *Babylone et la Bible* (chez Weissenbruch, Bruxelles, 1904), Ad. Lods, *Les Découvertes babyloniennes et l'A. T.* (*Revue Chrétienne*, 2e semestre, 1903); A. Causse, *Les Prophètes d'Israël* (dernier chapitre); R. Kreglinger, *La Religion d'Israël*, Bruxelles, 1922, etc.

CHAPITRE VIII

LA LANGUE DE L'ANCIEN TESTAMENT

Les livres de l'Ancien Testament ont été écrits en hébreu, à part quelques fragments composés en araméen [1].

L'hébreu appartient à la grande famille des langues *sémitiques* [2], dont voici les principales : l'assyro-babylonien, le phénicien, l'hébreu (dont le moabite est un dialecte), l'arabe, l'éthiopien, les dialectes araméens (parmi lesquels le syriaque). Elles dérivent d'un type primitif inconnu, et leur communauté d'origine s'exprime par de grandes ressemblances. « L'unité et la simplicité qui distinguent la race sémitique se retrouvent dans les langues sémitiques elles-mêmes. L'abstraction leur est inconnue, la métaphysique impossible. Elles ne disent les choses qu'à peu près... Leur carac-

1. *Daniel* (2, 4 b — **7**, 28) *Esdras* (**4**, 8 — **6**, 18 et **7**, 12-26), et *Jérémie* **10**, **11**.

2. Ce terme vient de Sem, fils de Noé et ancêtre de divers peuples (*Genèse*, **10**, 21 ss).

tère est physique et sensuel. Les racines en sont presque toutes empruntées à l'imitation de la nature »[1]. Leurs traits distinctifs sont l'emploi du duel et de la déclinaison à trois cas (nominatif, accusatif, génitif), l'habitude de conjuguer le même verbe de plusieurs façons différentes, selon les nuances diverses du même sens, ou encore ce que l'on appelle « l'état construit » du substantif, c'est-à-dire une forme particulière, différente de sa forme ordinaire (ou « état absolu »), et destinée à marquer que l'objet est une chose possédée.



Le terme « hébreu » est étranger à l'Ancien Testament, qui se sert de l'expression « langue judaïque » (*2 Rois 18*, 26, 28 ; *Néh. 13*, 24, etc.). Il n'apparaît dans la littérature juive qu'au IIe siècle, dans la *Sapience de Jésus, fils de Sirach.* Pourtant, s'il est récent, la langue qu'il désigne semble assez ancienne. Selon toute apparence, elle était connue des Cananéens. Les noms communs et les noms propres, employés par eux, que révèlent les gloses cananéennes insérées dans les tablettes de Tell-el-Amarna (XVe siècle), sont, en effet, des termes hébreux[2].

Dès l'origine, l'hébreu apparaît comme un langage bien formé. Sa pureté classique s'est conser-

1. Renan, *Histoire générale des Langues sémitiques* (Michel Lévy, 4e éd. 1863).
2. On a invoqué aussi *Esaïe,* **19,** 18, qui appelle le langage des Israélites « langue de Canaan ».

vée jusqu'au VIIIe siècle. « Elle brille dans les récits yahvistes et élohistes, le Deutéronome, etc. Dans *Jérémie*, les parties récentes des *Rois*, *Ezéchiel*, le *Second Esaïe*, *Aggée*, se montrent de légers signes de postériorité. Dans les « mémoires personnels » d'Esdras et de Néhémie, et la prophétie de *Malachie*, se dessine un changement plus marqué, qui s'accentue dans les *Chroniques*, *Esther*, *l'Ecclésiaste*, *Daniel*. On y remarque beaucoup de mots nouveaux, souvent araméens, parfois perses, d'autres qu'on retrouve dans le « nouvel hébreu » de la Michna; certains mots anciens y prennent des acceptions nouvelles. Le style perd son élégance et sa grâce, et devient laborieux et étrange »[1].

D'autre part, l'héreu cède peu à peu la place à l'araméen, langue parente, primitivement parlée en Syrie et sur les bords de l'Euphrate et confondue à tort avec le langage de Babylone, le chaldéen [2]. Cette substitution ne fut pas volontaire.

1. Driver, *An Introd. to the Literature of the O. T.*, 7e éd. T. and T. Clark, Edimbourg 1898, p. 505.

2. On a retrouvé de curieux spécimens de l'araméen occidental de l'époque perse, presque identique à l'araméen biblique, sur des papyrus provenant d'Eléphantine, île de la Haute-Egypte, aux confins de l'Ethiopie. Les deux premiers sont deux exemplaires d'une requête adressée, en 407 avant J.-C., par les prêtres de la colonie juive d'Eléphantine à Bagohi, satrape de Juda, pour demander l'autorisation de reconstruire le temple de Yahou (Yahvé), détruit par des pretres égyptiens. Voir Eduard Sachau, *Drei aramaeische Papyrus-urkunden aus Elephantine*, (2e éd. chez Reimer, Berlin, 1908), et sa brochure complémentaire (en 1909) sur un quatrième papyrus; F. Macler, *Revue de l'Histoire des religions* (avril 1908, p. 222-235); Charles Bruston, *Revue de Lausanne*, (mars-avril, 1908); et enfin, la grande publication de Sachau, *Aramaische Papyrus und Ostraka*, etc. (Leipzig, 1911).

Comment admettre que les Juifs, si patriotes, aient renoncé de propos délibéré à leur langue nationale? En réalité, elle fut inconsciente et lente, et ses causes ainsi que ses diverses phases restent obscures.

Au temps du Christ, l'araméen était devenu la langue courante d'Israël. C'est de lui qu'il est question dans le Nouveau Testament quand il est dit « en hébreu » (Jean *19*, 20) ou « en langue hébraïque » (*Actes*, *21*, 40). C'est à lui qu'appartiennent les termes sémitiques employés par les évangiles ou les épîtres, tels que *raca*, *mamon*, *talitha coumi*, *lama sabachtani*, *abba*, etc., ou les noms propres *Eli*, *Céphas*, *Tabitha*, *Béthesda*, *Golgotha* [1]. On le trouve dans une grande partie du Talmud, les Targoums et autres écrits rabbiniques.

Si l'hébreu tomba en désuétude, il fut conservé pourtant à titre de langue sacrée et de langue savante. A Jérusalem, Césarée, Yabné, Tibériade, jusqu'en Babylonie, surtout à Soura, des écoles et des académies s'adonnèrent à son étude. C'est en hébreu que fut rédigée la partie la plus ancienne du Talmud (*la Michna*). Après l'achèvement du Talmud, il fut négligé au profit de l'arabe, langue des Mahométans devenus maîtres de la Palestine et de la Babylonie. C'est en arabe qu'écrivirent alors les grammairiens, lexicographes et commentateurs juifs, parmi lesquels le chef de l'école de Soura, Saadia Gaon († 942), qui traduisit l'Ancien Testament dans cette langue. Ces études se pour-

1. Voir sur ces termes Kautzch, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, 1884, p. 7-12.

suivirent en Espagne, notamment à Cordoue, où enseigna le fameux grammairien Mérouan.

A partir du XIIe siècle, il y eut une renaissance de l'hébreu, sous la forme de l'hébreu rabbinique, assez différent de celui des livres saints. Dans ce domaine s'illustrèrent Aben Esra, grammairien et commentateur, originaire de Tolède († 1167), les Qimḥi de Narbonne, le père et ses deux fils, surtout David, auteur d'une grammaire très réputée ; plus tard, au XVIe siècle, le commentateur Abravanel, de Lisbonne, et le grand lexicographe Elias Levita, morts tous deux à Venise.

L'Eglise chrétienne ne se mit qu'assez tard aux études hébraïques. Parmi ceux de ses savants qui s'y adonnèrent, citons Jérôme ; plus tard, au XIIIe siècle, Roger Bacon, auteur d'une grammaire hébraïque, et, au XIVe siècle, Nicolas de Lyre. Reprises au temps de la Renaissance par des humanistes tels que Pic de la Mirandole, Pellican, professeur à Zurich, auquel on doit la première grammaire hébraïque imprimée (1504), Reuchlin, auteur des *Rudimenta linguæ hebrææ* (1506), et Vatable, professeur à Paris, ces études reçurent de la Réforme une puissante impulsion, avec Luther, Mélanchthon, Calvin, Sébastien Munster, d'autres encore. Au XVIIe siècle se signalèrent les Buxtorf, professeurs à Bâle, Cappel, de Saumur ; au XVIIIe, Jean David Michaelis, professeur à Goettingue ; au XIXe Gesenius, l'illustre savant de Halle, dont la grammaire, parue en 1813, a eu une trentaine d'éditions (la 28e, revue par Kautzsch, est de 1909), et dont le dictionnaire, publié en 1810-1812, en a eu une quinzaine ; Ewald, de Gœttingue, auteur d'une

grammaire appréciée (8e éd. en 1870), et, plus près de nous, Preiswerk, de Bâle, Kautzsch, Eduard Koenig, de Bonn, Wilhelm Lotz, d'Erlangen, Karl Marti, de Berne, etc.

Appendices

I. *Bibliographie.* — Voici les principales grammaires à consulter :

Kautzsch, *Grammatik des biblisch-Aramaïschen,* (1884) ; Ed. Kœnig, *Historisch-Kritisches Lehrgebaüde der hebraischen Sprache,* 3 vol. (1881-1897) ; A. B. Davidson, *Hebrew Syntax,* 2e éd. 1896 ; Wilhelm Lotz, *Hebraische Sprachlehre,* manuel des règles de l'hébreu biblique des Massorètes, (Deichert, Leipzig, 1908) ; Samuel Preiswerk, *Grammaire hébraïque* ; Karl Marti *Kurzgef Grammatik der biblisch-aramaïschen Sprache* (collection *Porta Linguarum Orientalium*), chez Reuther et Richard, à Berlin (2e éd. 1911) ; Touzard, professeur au séminaire de Saint-Sulpice, *Grammaire hébraïque abrégée* ; Ed. Montet, *Grammairé minima de l'hébreu et de l'araméen bibliques* (Vienne, 1891) ; Ungnad, *Hebraïsche Grammatik,* chez Mohr (Paul Siebeck) à Tubingue, 1912, etc.

II. — Il faut signaler la thèse originale d'Edouard Naville, le distingué égyptologue de Genève, sur la langue de l'A. T. Dans son *Archéologie de l'A. T.* (1913), il a soutenu que le Peutateuque aurait été rédigé par Moïse en écriture babylonienne (cunéiforme), la seule langue écrite usitée en Palestine au IIe millénaire av. J.-C. Quand l'araméen eut supplanté le babylonien comme langue littéraire, Esdras traduisit en araméen le Pentateuque ainsi que les autres livres composés en cunéiformes. C'est seulement vers l'époque chrétienne que les rabbins auraient traduit toute la Bible araméenne en hébreu (dialecte juif). Cette théorie se heurte à de forts arguments historiques et linguistiques,

et elle a, en particulier, le tort de méconnaître l'originalité de langue et de style des différents écrits de l'A. T. En dépit des critiques présentées par H. Gressmann (*Revue de théologie et de philosophie*, de Lausanne, 1916, nº 1), E. Naville a maintenu son point de vue dans trois publications : *Les deux noms de Dieu dans la Genèse* (1917) ; *La composition et les sources de la Genèse* (1918) ; *La Loi de Moïse* (1920). Voir, à ce sujet, les critiques de Causse et de Charles Jœger (Revue de Strasbourg, mai-juin 1921), et celles de Paul Humbert (Revue de Lausanne, 19 1, nº 1). Disons simplement que diverses inscriptions, dont il est fait mention à la page suivante, attestent l'existence de l'hébreu longtemps avant l'ère chrétienne.

CHAPITRE IX

LE TEXTE DE L'ANCIEN TESTAMENT

L'alphabet employé dans les Bibles hébraïques est celui de l'araméen ou « hébreu carré », ainsi appelé par les rabbins parce que ses lettres revêtent cette forme, en général, à l'inverse du « vieil hébreu », dit « phénicien », dont les lignes sont irrégulières. Mais une partie de l'Ancien Testament a été écrite en vieil hébreu. Cet alphabet si important, père de plusieurs autres types d'écriture [1], se retrouve dans de nombreuses inscriptions, en particulier celle de Mecha, roi de Moab (IXe siècle), gravée sur une stèle exhumée en 1868 et transportée au Louvre, celle de Siloé, datant, à ce que l'on croit, du temps d'Ezéchias (VIIIe siècle), découverte en 1880 au débouché du tunnel qui amène les eaux de la source de la Vierge au réser-

1. Les écritures sémitiques, indiennes, éthiopiennes, zend, etc. (cf. Philippe Berger, *Histoire de l'Ecriture dans l'Antiquité*, Paris, 1891, p. 127 et le *Corpus Inscriptionum Semiticarum*).

voir de Siloé, à Jérusalem [1], celle d'Eschmoun-Azar, roi de Sidon (ive siècle), et dans le calendrier agricole de Guézer (viie siècle). Il se conserva chez les Samaritains et jusque sur des pièces de monnaie frappées à l'époque des Maccabées, pour disparaître entièrement après le temps de Jérôme. Chez les Israélites, par suite de l'usage croissant de l'araméen, il avait été supplanté peu à peu par l'écriture araméenne, qui aboutit à l'hébreu carré à partir de l'Exil.

L'hébreu se compose de vingt-deux lettres, ou plus exactement de vingt-deux consonnes. Pendant longtemps, les écrivains ne notèrent pas les voyelles : le simple aspect des consonnes permettait, d'après l'ensemble de la phrase et la place du mot, de lire avec la prononciation appropriée. Quand l'hébreu devint langue morte, le choix des sons correspondant aux divers mots tendit à s'oublier. Les Juifs parèrent à ce danger en fixant et en transmettant par l'enseignement oral la prononciation des textes sacrés, mais sans y introduire de voyelles [2]. Entre le ve et le ixe siècles [3], ces textes furent dotés d'un système de points-voyelles, ou plutôt de deux systèmes différents [4]. L'un, dit *palestinien*, élaboré par les savants de Tibériade, met les voyelles et les accents en partie au-dessus,

1. Elle raconte la rencontre des ouvriers qui creusaient le tunnel des deux côtés.

2. C'est ce qui ressort des renseignements du Talmud et de Jérôme.

3. Il y a lieu de rejeter la thèse de l'antiquité des points-voyelles (voir l'Appendice I).

4. Neubauer en a même découvert un troisième sur des fragments de textes égyptiens.

en partie au-dessous des consonnes auxquelles ils se rattachent. L'autre, appelé *babylonien*, révélé par des manuscrits trouvés en Crimée et dans le Yemen, au siècle dernier, place presque toujours les points-voyelles et les accents au-dessus des consonnes [1]. Le système palestinien a prévalu, au point que, dans un certain nombre de manuscrits, l'autre a été effacé pour lui céder la place. S'il n'a pas été introduit dans les rouleaux des synagogues, au Moyen Age, il a été adopté dans les manuscrits destinés à la lecture privée, ainsi que dans les Bibles hébraïques imprimées [2].



Les écrits sacrés d'Israël ont eu à traverser de redoutables vicissitudes. De nombreux exemplaires ont pu disparaître au cours de la persécution sous Manassé (VIIe siècle) et lors de la destruction du Temple et de ses richesses par Nabucodonosor. Des pertes analogues se produisirent sous Antiochus Epiphane (cf. 1 *Macc. 1*, 56-58), au temps de la ruine de Jérusalem (70 après J.-C.) [3] et au cours

1. Voir dans la *Chrestomathia Targumica*, de Merx (1888), un texte chaldéen ponctué d'après ce système.

2. Un processus analogue se constate en syriaque et en arabe. En syriaque, on a reconnu différents stades de ponctuation : il y a des textes dépourvus de points, d'autres où certains signes rappellent les voyelles sans les marquer toutes, d'autres pourvus de voyelles grecques ou syriaques. En arabe, l'introduction de points-voyelles dans le Coran a soulevé des difficultés (cf. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, p. 309).

3. L'exemplaire de la Loi — probablement le ms. officiel du Temple — apporté à Rome par Titus, a été perdu.

de la répression du soulèvement juif avec Barkokba (132-135 après J.-C.), sans parler des ravages causés plus tard par les *auto da-fe* allumés par les chrétiens. Ce qui contribua, d'ailleurs, à raréfier ces vieux ms, ce fut la coutume des anciens Juifs d'enterrer ceux qui contenaient des fautes [1].

Il y a plus. Les ms. qui avaient échappé à la destruction subirent de sérieuses altérations de fond et de forme. Des additions et des gloses y furent peu à peu insérées [2]. Le judaïsme sentit le besoin de réagir. Il s'efforça de fixer un texte. Cette tentative, ébauchée pendant les premiers siècles de notre ère, fut menée à bonne fin par la *Massora.*

Ce terme, calqué sur un mot hébreu, qui signifie *tradition* (racine *mesar*, transmettre), désigne l'énorme travail accompli par des savants juifs, en particulier ceux de Tibériade, du vi[e] au x[e] siècle environ (voir l'Appendice II). On leur doit un texte dit *massorétique*, celui de nos bibles hébraïques, appelé depuis *textus receptus* (texte reçu), son partage en sections, l'insertion de points-voyelles et d'accents, et surtout de nombreuses notes critiques et grammaticales, sur les expressions rares et les particularités curieuses. Les maîtres de la Massora (*Baalé Massora*) semblent avoir achevé cette unification du texte, non pas à la suite d'un travail cri-

1. Voir Strack, *Prolegomena critica in V. T. hebraïcum*, 1873, p. 42.

2. Contrairement aux affirmations de Philon et de Josèphe, qui croyaient que les Juifs n'avaient jamais altéré le texte sacré. Une autre cause d'erreur a résidé dans la transcription en hébreu carré de parties de l'*A. T.*, écrites en vieil hébreu.

tique comme celui de Tischendorf sur le Nouveau Testament, mais par l'élimination graduelle des ms qui s'écartaient du texte le plus répandu. Dans ce texte, qui formait une *scriptio continua*, suite de consonnes sans voyelles et sans intervalles entre les mots, ils ont mis de la lumière en y marquant les voyelles, et de l'air en y pratiquant des divisions. Sur ce dernier point, ils n'ont pas entièrement innové. D'après le Talmud, les livres de l'A. T. étaient déjà divisés en sections, appelées *parashot* (« divisions »), plus brèves que nos chapitres [1]. Ce sont peut-être les *capitula* (chapitres) dont parle Jérôme. Le texte était aussi divisé en versets, dont le nombre, sauf pour la Tora, diffère beaucoup de celui des versets actuels. Les massorètes arrêtèrent, de leur côté, des sections[2] qu'ils découpèrent en versets [3].

Tout en gardant le texte généralement accepté (ils l'appelaient *Ketib*, ou *écrit*), ils mirent en marge les corrections qu'ils proposaient (le *Qeré*, ou *lu*). Parmi elles, on note des euphémismes jugés nécessaires. Il y a aussi des mots auxquels ils substituaient toujours un *Qeré*. Le plus connu est celui de *Yahvé*. Dans leur répugnance à prononcer ce nom sacré [4], ils reproduisaient dans le texte les

1. Celles de la Tora ont été conservées (on en compte 669).

2. Notre divison en chapitres date du Moyen Age. Elle semble due à Langton, archevèque de Cantorbéry († 1227). Elle parut d'abord dans la *Vulgata* ; de là, elle fut introduite dans les ms hébreux.

3. Le numérotage des versets a paru pour la première fois dans la 7e édition de la *Vulgata* par Robert Estienne (1555-1558).

4. Cette répugnance est au moins aussi ancienne que la

quatre consonnes hébraïques de ce mot, JHVH, en y ajoutant les voyelles *a*, *o*, *a*, celles même du mot *Adonaï* qui signifie *Seigneur*, et qu'on lisait à la place de Yahvé [1].

En dépit des mérites de leur effort d'unification, le texte des Massorètes est loin d'être parfait. De plus, dans les manuscrits qui l'ont reproduit, les Buxtorf, de Rossi et d'autres ont constaté beaucoup de fautes, causées par des répétitions accidentelles, des omissions de lettres et de mots, des confusions de lettres semblables que l'on trouve dans l'hébreu carré.



Les ms hébreux qui ont été conservés sont de formes différentes. Il y a les rouleaux de synagogue, sans points-voyelles, en parchemin ou en cuir. D'autres ms, avec points-voyelles, sur parchemin et sur papier, ont l'aspect de livres [2]. On n'a pu assigner à aucun d'eux une date précise. On ne doit pas se fier aux indications chronologiques

Version des *Septante*, où le terme *Yahvé* est toujours traduit par *Kurios* (Seigneur).

1. De là vient l'erreur qui consiste à lire *Jéhova* au lieu de *Yahvé*.

2. Il y a lieu de signaler les manuscrits samaritains du Pentateuque, qui reproduisent plus ou moins correctement un codex hébraïque, d'une recension différente de celle des massorètes, et écrit en caractères samaritains (analogues au vieil hébreu, avec une forme plus ornementée). Leur texte a été altéré par des préoccupations théologiques et polémiques. Pourtant, leur utilité critique n'est pas négligeable.

marquées sur le manuscrit des Prophètes, (916 après J.-C.), rapporté de Crimée par Firkowitsch et déposé à la Bibliothèque impériale de Pétrograd, ou sur les codex de Cambridge (856), d'Alep (900) ou du Caire (897) [1].

La première édition imprimée de la Bible hébraïque complète parut en 1488, en un in-folio. La grande Bible rabbinique — ainsi appelée parce qu'elle contient les Targoums et divers commentaires juifs — fut imprimée par Bomberg, à Venise, en quatre volumes in-folio (1516-1518). Elle eut plusieurs éditions, dont la plus importante est celle de Jacob ben Chayyim, qui y introduisit la grande Massora (1524-1525). Signalons aussi la Bible rabbinique de Jean Buxtorf l'ancien, qui y fit de nombreuses corrections à la Massora (1618-1619), et celle de Moïse de Francfort (Amsterdam 1724-1727).

On imprima également de grandes Bibles *polyglottes* (en plusieurs langues) : celle d'*Alcala* (*Complutensis*), éditée aux frais du cardinal Ximénès, en six volumes in-folio (1514-1517); celle d'*Anvers*, publiée en 1569-1573, en huit volumes in-folio, aux frais de Philippe II, et appelée, pour ce motif, *Biblia regia* [2] ; celle de Paris, en dix in-folio, publiée par Michel le Jay (de 1628 à 1645) ; celle de *Londres*, la plus importante, éditée par l'évêque Brian Walton, en six volumes in-folio (1657). Les Bibles d'Alcala et de Londres contiennent les Targoums.

1. Voir sur ce sujet les Documents de paléographie hébraïque et arabe, publiés par Adalbert Merx (Leyde, 1894, chap. II).

2. On l'appela aussi « Bible de Plantin », du nom du célèbre imprimeur.

Mentionnons enfin les éditions savantes de Michaelis, professeur à Halle (1720), de Kennicott (Oxford 1776-1780), du célèbre professeur de Parme, de Rossi (4 vol. in-4, Parme, 1784-1788) et, tout récemment, la grande *Biblia hebraïca* de Kittel, professeur à Leipzig, aidé de Driver, Nowack, Loehr, Rothstein, etc., (avec notes : 1905-1906, Hinrichs, Leipzig ; 2e éd. 1913).

Appendice

I. — La thèse de l'antiquité des points-voyelles a été longtemps soutenue. Leur invention était attribuée, en général, à Esdras par les savants juifs du Moyen Age. Elias Levita affirma, le premier, en 1538, leur origine récente, dans un ouvrage hébreu qui fit époque, *Massoreth — ha — Massoreth*, paru à Venise, en 1538 (cf. l'édition, en hébreu et en anglais, de Ginsburg, avec une Vie d'Elias Levita, 1867). Luther et Calvin, qui l'avaient d'abord admise, furent amenés par leur désir de renforcer l'autorité de la Bible dressée contre l'Eglise de Rome, à maintenir leur antiquité. Condamnée aussi par Buxtorf l'aîné dans son *Tiberias* (Bâle, 1620), la thèse de Levita fut reprise par Louis Cappel, professeur à Saumur, dans son vigoureux *Arcanum punctationis revelatum* (1624), et malgré la réplique de Buxtorf le jeune, elle fut maintenue par Jean Morin, père de l'Oratoire, à Paris. C'est elle qui a prévalu. — A consulter : Arthur Davis, *Hebrew Accents* (1892) ; Japbet, *Die Accente der heiligen Schrift* (1896).

II. — On distingue plusieurs genres de Massora : la *Massora magna*, où les notes sont écrites au-dessus ou au dessous du texte sous des formes parfois grotesques ; la *Massora marginalis*, abrégé de la précédente, avec de courtes notes placées en marge des manuscrits ou des grandes Bibles

rabbiniques ; la *Massora parva,* écrite dans les marges et entre les colonnes, notes sur les mots et les phrases qui ne se présentent qu'une fois dans l'Ancien Testament ou sur diverses particularités en points-voyelles ou en consonnes ; la *Massora finalis,* notes assez étendues qu'on trouve parfois à la fin des manuscrits.

III. — Ouvrages à consulter : Richard Simon, *Histoire critique du vieux Testament,* (5e éd. 1865, I, ch. 24-29) ; la grande édition du texte massorétique par Seligman Baer et Franz Delitzsch (de 1869 à 1888); Ginsburg, *The Massorah,* (1880-1885), et *Introduction to the Massoretico-critical Edition of the hebrew Bible,* (1897) ; *Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions* (oriental series), edited by professor W. Wright (1875-1883) ; Neubauer, *Catalogue of the hebrew Manuscripts in the Bodleian Library,* with 40 facsimiles (Oxford, 1886); Alfred Loisy, *Histoire critique du Texte et des Versions de l'A. T.* (2 vol. Paris, 1892-1893).

CHAPITRE X

LA FORMATION DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT

Le terme de *Canon*, inconnu des Juifs, est, comme l'a fait remarquer Wellhausen, « un terme ecclésiastique »[1], employé par les Pères grecs du IVe siècle. Ce mot, qui, en grec, signifie « règle, norme », apparaît déjà dans le Nouveau Testament, où il désigne « la foi » ou « la vérité » (canon de la foi, canon de la vérité). L'Eglise, traduisant en langage religieux l'expression « canonique » qui, désignait la conformité d'un ouvrage à un type littéraire, l'appliqua aux livres acceptés comme écrits sacrés. L'ensemble fut appelé « canon » par le concile de Laodicée (360).

Le Canon de l'Ancien Testament, tel que nous l'ont conservé les Bibles hébraïques, se compose de trois grandes collections : 1° *La Loi* (en hébreu *Tora*) constituée par les cinq livres dits « de Moïse » ; 2° les *Prophètes* (*Nebiim*) divisés en deux

1. Bleek-Wellhausen, *Einleitung in das A. T.*, 4e éd. p. 547.

sections, les Prophètes « anciens » ou « de la première série » (en hébreu *rischonim*, en latin, *priores*) : *Josué*, *Juges*, *Samuel* et *Rois* (attribués par les rabbins à des prophètes), et ceux « de la deuxième série » (*aharonim*, *posteriores*) : *Esaïe*, *Jérémie*, *Ezéchiel* et le *Livre* des douze Prophètes[1]; 3° les *Ecrits* (*Ketoubim*)[2], comprenant les *Psaumes*, les *Proverbes*, *Job*, les cinq *Rouleaux* (hébreu *Meguillot*: *Cantique des Cantiques*, *Ruth*, *Lamentations*, *Ecclésiaste*, *Esther*), qu'on lisait aux fêtes solennelles[3] et enfin *Daniel*, *Esdras-Néhémie* et les *Chroniques*.



A quelle époque, par qui et d'après quels principes ces trois collections se sont-elles formées et finalement réunies en un recueil unique? C'est une longue histoire, obscurcie par des légendes et par la pénurie des documents[4].

1. Cette division en *priores* et *posteriores* ne remonte pas au-delà des bibles imprimées au XVIe siècle (cf. Mayer Lambert). Elle doit son origine au fait que ces deux groupes furent imprimés à un assez long intervalle (Lods).

2. On les appelle aussi *Hagiographes* (*écrits sacrés*).

3. Les Juifs lisaient le *Cantique* à la fête de la Pâque, *Ruth* à Pentecôte, les *Lamentations* à l'anniversaire de la ruine de Jérusalem (586), l'*Ecclésiaste* à la fête des huttes et *Esther* à celle des Purim.

4. A consulter : Ed. Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften des A. T.*, 2e éd. 1890; Alfred Loisy, *Histoire du Canon de l'A. T.*, 1890; Ryle, *The Canon of the O. T.*, Londres, 1892; Xavier Kœnig, *Essai sur la formation du Canon de l'A. T.* (thèse Fischbacher, 1894); Wildeboer, *De la formation du Canon de l'A. T.*, trad. du hollandais par L. Perriraz, (Lausanne, 1901).

D'après une tradition rapportée par le *IVe Esdras* (pseudépigraphe qui date à peu près de l'an 90 de notre ère), Esdras fut l'instrument choisi par Dieu pour reconstituer les écritures saintes, entièrement détruites à la déportation de Juda. Isolé pendant quarante jours, avec des tablettes et cinq scribes, il aurait dicté, sous l'inspiration du « Très Haut », le contenu de 94 livres. Cette légende, qui paraît avoir été ignorée des Juifs, fut accueillie par les chrétiens pour tomber ensuite dans un complet discrédit. D'autre part, d'après le *IIe Maccabées*, (2, 13 et 14), Néhémie aurait formé une « bibliothèque » de divers livres sacrés, et, plus tard, Judas Maccabée aurait « rassemblé tout ce qui avait été dispersé par suite de la guerre ». Sur ce passage s'est fondée la légende qui a attribué à Néhémie la fixation du recueil canonique. Mais ce fragment d'un ouvrage d'ailleurs apocryphe, de créance douteuse, affirme simplement que Néhémie et Judas Maccabée auraient recueilli des livres épars.

Une troisième légende, propagée par Elias Levita, au XVIe siècle, fait de la clôture du Canon l'œuvre de la « Grande Synagogue », comité de 120 membres, qui, d'après la Michna, aurait été fondé et présidé par Esdras et où auraient siégé tous les personnages importants du judaïsme postexilique. Mais « loin d'avoir trait à la formation du canon, l'activité de la Grande Synagogue paraît s'être donné libre cours en pure matière littéraire » (X. Kœnig, p. 21). C'est ce qui ressort d'un passage du Talmud où il est dit que « les hommes de la grande Synagogue ont écrit *Ezéchiel*, les *Douze* (prophètes), *Daniel* et le rouleau d'*Esther* ». L'existence même

de ce corps ecclésiastique, qui n'est mentionné qu'une fois dans les vieux traités juifs, apparaît comme un mythe[1].

*
**

La *Loi* (*Tora*) est le résultat d'une lente évolution dont les origines se confondent avec celles de la royauté et du prophétisme. Certains écrits dont elle a été formée (le *Livre de l'Alliance*, par exemple, *Exode*, *21-23*) ont dû jouir d'une autorité croissante. Ce n'est que que sous Josias, en 620, qu'il est question pour la première fois d'une « Loi » devenue écriture sainte reconnue (le Deutéronome, ou, en tous cas, ses éléments essentiels). En 444, une loi plus développée, rapportée de Babylone — probablement le Code sacerdotal — reçut la consécration démocratique officielle que l'on sait.

La date à laquelle le Pentateuque fut constitué en canon est difficile à préciser. Ce que l'on peut affirmer, c'est que, vers l'an 300 av. J.-C., son autorité était largement reconnue. Chez les Juifs palestiniens, on le lisait tout entier chaque année, au culte du sabbat. Au temps où commencèrent les traductions grecques qui ont formé la Version des Septante (IIIe siècle), il constituait un recueil bien fixé. Il est mentionné comme tel, vers 130, dans la courte préface mise par le petit-fils de Jésus, fils de Sirach, à la traduction qu'il avait faite de l'Ecclésiastique en grec. Plus tard, l'autorité hors

1. C'est ce que Kuenen a montré dans son étude sur les Hommes de la Grande Synagogue (Amsterdam, 1876).

de pair de la Loi est proclamée par Philon et par tout le judaïsme. A côté d'elle, dans le Talmud, comme on l'a montré[1], les *Prophètes* et les *Ecrits* sont simplement *Kabbale,* c'est à dire « tradition »[2].

La réunion des Prophètes (*Nebiim*) en canon fut plus tardive. Ce recueil n'était pas clos en l'an 300, à l'époque approximative de l'auteur des *Chroniques*, qui ne se serait pas permis, semble-t-il, de corriger *Samuel* et les *Rois* s'ils avaient déjà figuré en un canon officiel. Il ne l'était pas encore dans la période des traductions grecques : la comparaison de ces versions avec le texte hébreu de certains livres (en particulier *Samuel* et *Jérémie*), montre, en effet, que ce texte était encore flottant et l'ordre chronologique des morceaux variable. Mais au temps de la *Sapience de Jésus, fils de Sirach*, le recueil était formé. Cet ouvrage y fait allusion et même il nomme les « douze prophètes ». La préface de sa traduction grecque parle aussi des « prophètes » à trois reprises. *Daniel* (165 environ) le mentionne également : il range *Jérémie* parmi les « livres » (*9*, 2). Dans la littérature talmudique, des doutes sont exprimés, il est vrai, sur le caractère sacré d'*Ezéchiel*, dont la *Tora* diffère de celle de Moïse, et de *Jonas*, peut-être parce qu'il ne parle pas des Juifs. Toutefois, la collection était admise au IIe siècle, et on en lisait des extraits les jours de sabbat.

1. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden* (2e éd., 1892, p. 46).

2. En une comparaison empruntée au temple de Jérusalem, les Juifs représentaient la *Tora* par le lieu très saint, les *Nebiim* par le lieu saint, et les *Ketoubim* par le parvis.



L'élaboration du troisième recueil (*Les Ecrits, Ketoubim*), fut lente et resta longtemps indécise. L'*Ecclésiastique* mentionne quelques-uns de ses livres. Il semble avoir été constitué en fait dès la fin du IIe siècle (Loisy). La préface à la traduction de l'*Ecclésiastique* en grec l'appelle « les autres écrivains qui ont suivi la loi et les prophètes », ou « les autres livres de nos pères » ou enfin » le reste des livres », sans lui donner de titre officiel. Le Nouveau Testament, qui cite quelques *Ketoubim*, ajoute aux deux premiers recueils « les Psaumes » (*Luc 24*, 44), ce qui suppose que, au Ier siècle de notre ère, la troisième collection était encore mal définie. Josèphe nomme quatre livres « d'hymnes à Dieu et de maximes » sans préciser les titres (*Contre Apion*, *1*, 8).

Au Ier siècle, la canonicité des Ketoubim était donc encore incertaine. Des doutes même circulaient sur le caractère sacré de plusieurs d'entre eux (*Proverbes*, *Cantique, Ecclésiaste, Esther*). Leur admission officielle se fit pourtant au synode de Yabné (90), mais le flottement continua, car le groupe n'avait qu'une autorité restreinte. Chez les Juifs de Palestine, on ne l'utilisait pas au culte, à part les Psaumes, qui constituaient le chant sacré, et les cinq Meguillot lus aux fêtes. Cette indécision s'explique également par la notion imprécise que le judaïsme se faisait du Canon. Il accordait aussi de l'autorité au Talmud, qui apparaît en quelque

mesure comme un supplément des livres saints[1]. Même point de vue chez les chrétiens, qui citaient volontiers des Apocryphes et même des Pseudépigraphes. Ils ont même été plus larges que les Juifs, puisque, à la suite des *Septante*, ils finirent par admettre les Apocryphes dans leur canon de l'Ancien Testament.



Ces derniers livres ont commencé par être lus dans les assemblées chrétiennes. De là même est venu leur nom primitif[2] d'*Anaginoscomènes* (mot calqué sur le terme grec qui signifie « lus »). Origène les appelait même « parole divine ». Au IVe siècle, dans les collections officiellement établies par le concile de Laodicée (360), par des docteurs comme Athanase ou Grégoire de Naziance, les livres du recueil hébreu figurent seuls, ce qui n'excluait pas la lecture publique des Apocryphes. Plus tard, Nicéphore, patriarche de Constantinople († 828), qui maintint et accentua même la distinction, leur donna le nom d'*Antilégomènes* (ou « con-

1. Josèphe, dans ses *Antiquités Judaïques*, étend la désignation de « saintes lettres » à des écrits non canoniques. Ajoutons que les Juifs n'ont pas donné au Canon de titre général. Quant à la date où le Canon entier fut constitué, on peut la fixer au IIe siècle (Wildeboer).

2. Le titre d'« apocryphes », qui leur fut donné plus tard, désigna d'abord les ouvrages ésotériques destinés aux seuls initiés (il signifie en effet, « caché, secret »). Par extension, il fut appliqué aux écrits dangereux, et par déviation, il a pris le sens d'« inauthentique ».

testés »). En 1672, en dépit de quelques oppositions, ils furent déclarés canoniques par le Concile de Jérusalem, et l'Eglise grecque accepta cette décision.

L'Eglise latine fut moins lente à les admettre. Elle les lisait volontiers. De là le nom de « livres ecclésiastiques »[1] que leur donna Rufin († 410). Cette attitude favorable alla en s'affirmant, malgré les réserves de Jérôme, que son savoir d'hébraïsant et ses relations avec les rabbins poussaient à préférer le canon juif. Les synodes d'Hippone (393) et de Carthage (397 et 419), où s'exerça l'influence de saint Augustin, admirent les Apocryphes dans leur recueil. Ils figurèrent aussi dans les listes dressées par les papes Damase (374), Innocent Ier (405) et Gélase Ier (494), et malgré certaines résistances — celles de Grégoire le Grand († 604), suivi plus tard par des docteurs comme Bède le Vénérable, Alcuin, Pic de la Mirandole — ils furent insérés dans les Bibles latines. La sanction que leur donna le Concile de Trente (session du 8 avril 1546) est toujours en vigueur, en dépit des efforts de quelques savants, d'esprit ou d'origine catholique, tels que Loisy, pour établir une distinction entre les deux genres d'écrits.

Luther les traduisit presque tous et les inséra dans sa Bible avec cette mention : « livres qui ne valent pas la Sainte Ecriture, mais pourtant utiles et bons à lire ». Sévère pour *IIe Maccabées*, *Baruch* et d'autres, il appréciait beaucoup *Ier Maccabées* et

1. Telle est l'origine du titre d'*Ecclésiastique* que reçut la *Sapience de Jésus, fils de Sirach,* très appréciée des chrétiens.

surtout l'*Ecclésiastique*. L'Eglise Luthérienne, suivant cet exemple, recommande la lecture des Apocryphes. Il en est de même de l'Eglise Anglicane. Ils figurent aussi dans la bible d'Olivetan et celles de Zurich et de Genève, mais leur lecture est tombée en désuétude, au XIXe siècle, dans les Eglises réformées de langue française. Ils sont absents des multiples éditions des Saintes Ecritures, publiées par leurs sociétés bibliques. Un effort pour les faire connaître s'est manifesté, pourtant, dans les milieux protestants français, en particulier avec la remarquable édition (traduction nouvelle, avec introduction et notes) publiée en 1909 par Louis Randon, agent général de la Société Biblique de Paris.

CHAPITRE XI

LES VERSIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT

La plus ancienne et la plus importante des versions de l'Ancien Testament est la traduction grecque alexandrine, dite *des Septante*.

Cette désignation s'explique par une légende rapportée dans une lettre — apocryphe — qui aurait été écrite, au IIIe siècle av. J-C., par le Grec Aristée à son frère Philocrate [1]. Sur le conseil de Démétrius de Phalère, bibliothécaire à Alexandrie, le roi Ptolémée II Philadelphe (284-247) aurait prié Eléazar, grand-prêtre à Jérusalem, de faire traduire la Loi juive en grec pour la bibliothèque royale de sa capitale. Six savants de chaque tribu, en tout 72, réunis dans l'ile de Pharos, auraient fait cette traduction d'après un manuscrit hébreu en lettres d'or. Achevée en 72 jours, elle fut, d'après Aristée, accueillie avec transport par les Juifs de la ville.

1. L'édition critique du texte grec de cette lettre a été faite, en 1869, par Schmidt (Merx's *Archiv*, Band I, p. 241-312).

Cette légende, reproduite par Josèphe, reçut divers embellissements. Au dire de Justin Martyr, les savants (70 au lieu de 72), enfermés dans des cellules séparées, traduisirent l'Ancien Testament en entier, et leurs versions, une fois confrontées, se trouvèrent identiques.

Un récit plus sobre de cet événement se trouve dans un écrit — d'authenticité douteuse — d'Aristobule, philosophe juif qui vivait un peu plus tard. D'après ce commentateur, la Loi fut traduite en grec sous le règne de Ptolémée II Philadelphe, avec le concours de Démétrius de Phalère.

Selon toute vraisemblance, la version des *Septante* prit naissance en Egypte, où les Juifs dispersés durent éprouver le besoin, soit par prosélytisme, soit parce que l'hébreu leur était devenu moins familier, de posséder une traduction grecque de leurs saints écrits. Diverses ébauches tendirent à se fondre en une version unique. Celle du Pentateuque fut sûrement la première, et celle des autres livres la suivit peu à peu. Une traduction complète des écrits sacrés admis à cette époque circulait vers 130 av. J-C, au temps où la Sapience de Jésus fils de Sirach fut traduite en grec, car la préface de cette version y fait une allusion expresse.

La valeur des *Septante* est très inégale. La partie la mieux rendue est le Pentateuque. Certains livres, tels que les *Chroniques* ou *l'Ecclésiaste*, sont traduits avec un littéralisme outré; d'autres, comme *Esdras*, *Esther* et surtout *Daniel*, avec une liberté excessive. De plus, cette version est souvent arbitraire. Imbus de philosophie grecque, les traducteurs ont atténué les anthropomorphismes, sur-

tout dans le Pentateuque ; ils ont fait des omissions aux passages difficiles, surtout dans *Job* et mis des additions à *Job*, *Esther* et *Daniel*. De plus, ils ont altéré l'ordre et le nombre des écrits canoniques : ils les ont rangés en trois grandes divisions, d'ailleurs rationnelles, livres historiques, poétiques et prophétiques, et ils ont placé parmi eux les Apocryphes. Cette indépendance a été jusqu'à de très importantes divergences dans la teneur même du texte, en particulier dans *Job*, les *Proverbes* et *Jérémie*, à tel point qu'on a été amené à conclure que l'original hébreu qu'ils ont utilisé différait du texte massorétique. Ajoutons qu'il lui est souvent supérieur (dans *Juges*, *Samuel*, *Ezéchiel* etc.) et permet ainsi d'heureuses corrections.

La version des *Septante* fut très appréciée par l'Eglise Chrétienne d'Orient, qui l'admit comme « texte commun ». Elle est citée par les auteurs des évangiles, par saint Paul et les Pères de l'Eglise. Origène la reproduisit dans ses *Hexaples*, non sans l'altérer (Eug. de Faye). Lucien, presbytre d'Antioche, mort martyr en 311, en publia une édition revisée, qui se répandit en Syrie et ailleurs. A la même époque, Hesychius, évêque et martyr, en fit une autre revision, qui fut largement employée en Egypte. Par contre, son crédit baissa assez vite chez les Juifs, par réaction contre l'hellénisme, et son apparition est même mentionnée dans le Talmud comme un jour aussi fatal à Israël que celui de la fabrication du veau d'or. D'autre part, elle est très appréciée par la critique moderne, qui s'en est servi pour corriger le texte hébreu.

A côté d'elle parurent d'autres versions grecques. Celle d'Aquilas, personnage peu connu, natif du Pont, contemporain de l'empereur Adrien, eut un vif succès dans les milieux juifs, où elle remplaça les *Septante*. Elle a quelque valeur, et Jérôme l'a souvent consultée, mais elle est trop littérale et trop hérissée d'hébraïsmes. La version de Théodotion, qui, d'après Irénée, était un prosélyte d'Éphèse (IIe siècle de notre ère), est une revision de celle des *Septante* dans un sens plus conforme au texte hébreu. Elle l'a supplantée dans les lectures d'église en Orient, en ce qui touche la traduction de *Daniel*. Il y eut aussi la version de Symmaque, indépendante des *Septante*, claire et élégante[1] et trois autres traductions grecques auxquelles Origène fait allusion[2].



La plus importante version *syriaque* — et la plus ancienne — est la *Peshitto*[3], terme qui signifie « simple »[4], ou encore (d'après Nestle et Strack) « généralement employée ». Elle est d'origine ju-

1. Elle eut deux recensions, de même que celle d'Aquilas.
2. Mentionnons la version appelée *Groecus Venetus*, découverte dans la bibliothèque de Saint-Marc, à Venise, et éditée par Gebhardt en 1876. Elle est due à un Juif instruit, du Moyen-Age. Elle n'est pas sans intérêt.
3. Cette désignation apparaît dans les ms massorétiques syriaques des IXe et Xe siècles.
4. Peut-être par contraste avec l'*Hexaplaire syriaque*, version syriaque très littérale, faite par Paul, évêque de Tella, en 616-618, d'après la colonne des Septante qui se trouve dans les *Hexaples* d'Origène.

déo-chrétienne et remonte au IIe siècle de notre ère. Elle est l'œuvre de plusieurs savants qui ont utilisé, en général, un texte hébreu analogue au texte massorétique, en particulier pour le Pentateuque. Par contre, la traduction des Prophètes offre de grandes analogies avec les *Septante*, qu'elle a dû mettre à contribution. La *Peshitto* est reproduite dans les Polyglottes de Paris et de Londres. La société Biblique Britannique et Etrangère, de Londres, l'a publiée en 1824 (édition Lee, sans points-voyelles ou à peu près). On lui doit aussi une édition vocalisée. Une plus récente est celle de David et Khayyath, en trois volumes (Mossoul, 1887-1892).

Il existe d'autres versions orientales, perses, éthiopiennes, peu importantes et sur lesquelles il n'y a pas lieu d'insister.

La plus ancienne version latine de l'Ancien Testament est celle qui est connue sous le nom de *Vetus Itala* ou *Vetus Latina*, « vieille (version) italienne ou latine. » Elle parut au IIe siècle de notre ère, vraisemblablement en Afrique. Elle est une traduction très littérale des *Septante*, dont elle va jusqu'à copier des erreurs manifestes, ce qui fait d'elle un témoin précieux de ce texte grec. Malheureusement, elle n'a été conservée qu'en partie [1].

De nombreuses corruptions s'étant glissées dans l'*Itala*, Jérôme, bon hébraïsant disciple de Bar-Hanina, entreprit (en 382), de la reviser. Son édition du Psautier, *Psalterium romanum*, fut employée dans l'Eglise Catholique jusqu'au temps de Pie V et l'on en

1. Les seuls livres dont nous ayons la traduction complète sont le *Psautier*, *Esther* et quelques Apocryphes.

trouve encore des traces dans le Missel et le Bréviaire. Jérôme revisa ensuite certaines parties de l'*Itala* d'après le texte des *Septante* contenu dans les *Hexaples*. De ce travail il ne reste que le *Psautier* et *Job*. Cette seconde revision du Psautier a reçu le nom de *Psalterium gallicanum* parce qu'elle fut employée en Gaule. Elle y devint tellement populaire qu'elle fut incorporée dans la *Vulgata*, à la place de la traduction que Jérôme fit des Psaumes d'après l'hébreu.

Changeant de méthode, Jérôme avait cessé, en effet, de retoucher l'*Itala* et s'était mis à traduire l'Ancien Testament de l'hébreu. Il s'efforça de rendre l'original fidèlement mais non d'une façon servile (*non verbum de verbo, sed sensum exprimere de sensu*), de conserver les termes consacrés par l'usage et d'employer un latin élégant [1]. Cette traduction, commencée en 390, fut achevée en 405. Mal accueillie d'abord, parce qu'elle s'écartait des *Septante* et de l'*Itala*, elle finit par être acceptée. « Charlemagne fit d'elle la version attitrée de la Bible dans ses Etats [2]. Il en confia la revision, rendue nécessaire par la défectuosité et le désacord des manuscrits, au savant Alcuin, qui acheva son œuvre en 801. Un travail analogue fut accompli, au XIe siècle, par Lanfranc, archevêque de Cantorbéry... Devenue version ecclésiastique, l'œuvre de Jérôme reçut un nom qui marquait la faveur qu'on lui accordait, et qui se rencontre pour la première

1. Cf. Albert Condamin, *Les Caractères de la Traduction de la Bible par saint Jérôme*, Paris, 1912.

2. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age* (Introduction).

fois dans les écrits de Roger Bacon (1214-1294): on l'appela la *Vulgata*, c'est à dire la version répandue » (L. Gautier, II, p. 484-485).

Les premières éditions imprimées de la *Vulgata* furent faites sur des manuscrits relativement récents. De là leur faible autorité [1]. Le premier essai de texte critique fut l'édition du cardinal Ximenés dans la *Complutensis* (1514-1517). Robert Estienne en fit plusieurs revisions, en particulier celle de 1540. Un décret du concile de Trente (session IV, 8 avril 1546) déclara la *Vulgata* « authentique ». Une *editio authentica*, parue en 1590 sous Sixte-Quint, fut proclamée, dans la bulle papale, « vera, legitima, authentica et indubitata». Mais les fautes qui la déparaient rendirent nécessaire une revision, qui, après une grosse controverse dans le sein et au dehors de l'Eglise Romaine, parut en 1592, sous le pontificat de Clément VIII, avec environ trois mille passages amendés. D'autres éditions suivirent, en 1593 et 1598, avec des changements considérables. La plus récente est celle qui a été entreprise, en 1907, par les Bénédictins, sur l'ordre de Pie X, d'après l'avis exprimé par la Commission des Etudes Bibliques instituée par Léon XIII.



Les traductions de l'Ancien Testament en langue vulgaire se sont multipliées, surtout après l'inven-

1. Voir Copinger, *Incunabula biblica* (Quaritch, Londres, 1892).

tion de l'imprimerie[1]. En Allemagne, on en compte dix-huit éditions, en allemand, entre 1466 et 1522. Luther en fit une version nouvelle d'après l'hébreu, accompagnée de celle du Nouveau Testament et des Apocryphes. Cette œuvre célèbre a exercé une action profonde sur la langue et la littérature allemandes[2]. A côté d'elle on peut signaler les Bibles de Zurich, parues de 1525 à 1531, qui l'ont utilisée. Il y eut plus tard plusieurs versions allemandes de la Bible, dont celles de Michaelis (1773), de Bunsen (1858-1869), et, plus récemment, de Kautzsch.

En Angleterre, au XIVe siècle, Jean Wiclef traduisit la Bible du latin en anglais. Au XVIe, William Tyndale entreprit, à son tour, de la traduire sur les textes originaux. Son travail, interrompu par son martyre, fut achevé par Coverdale en 1535, date mémorable car c'est cette année-là que parut pour la première fois une Bible anglaise imprimée. D'autres traductions la suivirent, surtout celle dite « des Evêques » — *Bishops-Bible* — (1568), qui, revisée par une commission royale nommée par Jacques Ier, devint l'*Authorized Version*, appelée aussi « Version du roi Jacques » (1611). Cet ouvrage a eu, dans les pays anglo-saxons, un renom et une influence immenses. Elle n'a été revisée qu'à la fin du XIXe siècle (*Revised Version*, 1885).

En France, dans l'Eglise Catholique, au milieu de nombreuses traductions déparées quelquefois par la paraphrase ou par des inexactitudes tendancieu-

1. Cf. O. Douen, *Versions modernes de la Bible* (*Encycl. Licht.*).
2. Elle a été rajeunie en 1883, tout en gardant sa saveur (la *Probebibel*).

ses[1], se détachent, au XVI[e] siècle, la Bible française de Lefèvre d'Etaples, d'après la *Vulgata*, imprimée en entier en 1530 et souvent rééditée, œuvre sérieuse qui s'appliquait à écarter l'exégèse fantaisiste du Moyen Age et à pénétrer le vrai sens des Ecritures[2], et, au XVII[e] siècle, la *Vulgate*, rédigée, d'après la *Vulgata*[3], par Lemaistre de Sacy[4], selon l'expression d'Eugène Ledrain, dans « la bonne et ferme langue française, celle que l'on savait parler à Port-Royal et qui indique la bonne santé de l'esprit »[5]. Sa version de l'Ancien Testament, qu'il fit à la Bastille pendant une captivité de deux ans (1666-1668), ne parut qu'en 1696, et elle fut plusieurs fois revisée et annotée.

Dans les Eglises de la Réforme, en France, la plus ancienne version est celle de Pierre Robert, dit Olivetan (1535), œuvre rapide qui s'est beaucoup inspirée de celle de Lefèvre, et qui a été souvent retouchée[6]. Les principales revisions furent la *Bible de Genève* (1588), à laquelle avait travaillé Théodore de Bèze, celle de David Martin, pasteur réfu-

1. D. Lortsch, *Histoire de la Bible en France*, 58 rue de Clichy, Paris, 1910 (ch. XIV : *Versions catholiques*).
2. *Lefèvre d'Etaples et la traduction française de la Bible*, par A. Laune (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXII).
3. Certains livres, en particulier divers Apocryphes, y ont été traduits d'après l'*Itala*. La version des Psaumes est celle du *Psalterium gallicanum*.
4. Pour la traduction du N. T., de Sacy eut pour collaborateurs Antoine Lemaistre, Arnauld, Nicole et le duc de Luynes.
5. Voir Lortsch, ouvrage cité, ch. XV : *La version de Sàcy*.
6. Calvin n'a publié aucune version de la Bible, mais les fragments de traductions qu'il a laissés ont été recueillis par Reuss et édités par Erichson, de Strasbourg (*La Bible française de Calvin*, 2 vol.)

gié en Hollande (1707), revisée par J.F. Ostervald, pasteur à Neuchâtel (1744)[1]. Cette dernière version, qui eut beaucoup de vogue, a été revue plusieurs fois. La dernière édition, parue en 1910, a reçu le nom de *Version Synodale* parce qu'elle a été publiée (par la Société Biblique de France) sous les auspices des Eglises Réformées Evangéliques synodales.

Il faut mentionner aussi la traduction entreprise, au XVIIe siècle, par les pasteurs de Charenton, Claude, Allix et Samuel de Langle, sous le patronage des Synodes des Eglises Réformées de France, avec le concours de l'illustre oratorien Richard Simon, travail scientifique basé sur tous les témoins du texte qu'ils purent utiliser. Commencée en 1676, elle fut interrompue par les persécutions, en 1685, et il n'en reste à peu près rien[2].

Parmi les versions relativement récentes de l'Ancien Testament en français, il convient de signaler, après celle de la Compagnie des Pasteurs de Genève, parue en 1805, celles de Perret-Gentil (1847-1861) et de Segond, l'éminent hébraïsant de Genève (1ère édition 1874), l'Ancien Testament de Lausanne (1861-1872), la *Bible* de Reuss, la *Bible Annotée*, publiée à Neuchâtel, la *sainte Bible*, de l'abbé Crampon, chanoine d'Amiens, avec introduction et notes et la *Vulgata* en regard (7 vol. 1894-1904), version qui s'inspire de Segond, de la *Bible Annotée* et de Renan mais qui n'est pas sans mérite, la première qui ait été faite dans l'Eglise Romaine d'après les

1. Cf. Lortsch, ouvrage cité, ch. x : *Notre vieil Ostervald.*

2. Voir Ad. Lods, *Les parrains de la Bible du Centenaire, au XVIIe siècle* (*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, n° 5, septembre-octobre 1921).

textes originaux [1], *la sainte Bible* (texte latin et trad. franç.) par L. Fillion, professeur à l'Institut Catholique de Paris, (Letouzey, Paris, 6e éd. 1920), et enfin la *Bible du Rabbinat français* et la *Bible du Centenaire.*

Appendices

I Les Septante. — Parmi les éditions des *Septante,* signalons celle qui a été faite sous l'autorité de Sixte-Quint, et appelée pour ce motif « Sixtine », d'après le célèbre manuscrit dit *Vaticanus*; celle d'Oxford, par Grabe, basée surtout sur l'*Alexandrinus* (4 in-folio 1707-1720) ; celle de Holmes et Parsons (5 in-folio, 1798-1827), avec lectures variées ; celle de Tischendorf, qui suit la Sixtine avec des variantes (1850 ; 6e éd. publiée par Nestle en 1880 et 1887, avec des compléments); celle du professeur Swete, éditée par l'University Press de Cambridge, (1887-1894). On trouvera chez Bagster and sons, à Londres, une traduction anglaise (*The Septuagint Version of the O. T.*, avec notes critiques). — Parmi les ouvrages consacrés à l'étude critique des *Septante,* outre les travaux spéciaux de Wellhausen, Merx, Cornill etc, sur les différents livres, on peut consulter les *Septuaginta Studien* de Nestle (1886), les *Septuaginta Studien* de Paul de Lagarde (1892), la grande *Concordance to the Septuagint and the other greek Versions of the O. T* (including the Apocryphal Books), par Hatch et Redpath et d'autres savants (1892-1897).

II Littérature Syriaque. — *Traité de Grammaire syriaque,* par R. Duval, Paris 1881 ; *Lexicon Syriacum,* par Brockelmann, préface de Nöldeke (1895) ; *Thesaurus syriacus,* par Payne Smith (commencé en 1879, achevé vers 1900).

1. Cf. Edmond Stapfer, *une nouvelle traduction de la Bible* (*Revue Chrétienne,* avril 1906).

III Versions Latines. — La meilleure édition des fragments de la *Vetus Itala* est celle de Dom Sabatier (rééditée par Fock, Leipzig, 1915). A consulter aussi : Burkitt, *The Old Latin and the Itala* (dans les *Texts and Studies* de Cambridge, 1896), et Rönsch, *Itala und Vulgata* (Marbourg 1869). Pour la *Vulgata* : *L'histoire de la Vulgata en France*, par Samuel Berger (Fischbacher 1887), *L'histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*, par S. Berger (couronné par l'Institut, Hachette, 1893).

IV Versions modernes. Voir pour leur histoire : *La Bible française au Moyen Age*, par S. Berger, couronné par l'Institut, 1884 ; *La Bible au seizième siècle*, par S. Berger (Nancyl 1879) ; l'*A. T. et la langue française du Moyen Age*, par Tréne, (Cerf, 12 rue Sainte-Anne, 1904) ; *La Bible dans le monde*, par Lortsch, 58 rue de Clichy (Paris, 1904).

DEUXIÈME PARTIE

INTRODUCTION SPÉCIALE

PREMIÈRE SECTION

LES LIVRES HISTORIQUES

CHAPITRE PREMIER

LES LIVRES DU PENTATEUQUE ET LEUR ORIGINE

Les cinq premiers livres de l'Ancien Testament (la *Tora*) portent, dans nos versions, le titre général de *Pentateuque*, terme calqué sur le grec *pentateuchos* (sous-entendu *biblos*) ou « livre aux cinq rouleaux [1]. » L'époque à laquelle s'effectua cette division du Pentateuque en cinq parties ne peut être précisée. Elle est, pourtant, assez ancienne, car cette division a servi de modèle à celle du Psautier. Les Juifs leur ont donné respectivement pour titres le premier mot important du verset par lequel elles commencent [2]. Les traducteurs grecs

1. Dans le N. T. ils sont appelés « Moïse » ou « la Loi ». Ce dernier terme, pourtant, y désigne aussi l'*A. T.* en général (*Jean*, **10**, 34 ; 1 *Cor.* **14**, 21, etc.).

2. Voici ces cinq désignations : *Bereshit* (Au commencement); *Weelleh chemot* (Voici les noms); *Wayiqera* (appela); *Bemidebar* (Dans le désert : c'est le 5e mot des *Nom-*

leur ont donné d'autres noms, qui s'expliquent par leur contenu : *Genesis* (Origine), *Exodos* (Sortie), *Leviticon* (Lois relatives à la tribu de Lévi), *Arithmoï* (Nombres), *Deuteronomion* (Deuxième Loi)[1].

*
**

La *Genèse* se divise en deux parties. La première (*1-11, 9*) raconte la Création, puis l'histoire primitive de l'humanité jusqu'à la dispersion qui aurait suivi la construction de la tour de Babel. A partir de *11*, 10, à la suite de la généalogie de Sem, ancêtre de Teraḥ, père d'Abraham, commence l'histoire détaillée des patriarches, Abraham, Isaac, Jacob et Joseph.

L'*Exode* retrace l'histoire des Israëlites en Egypte et leur sortie sous la direction de Moïse, le campement en face du Sinaï (*19*), le don du *Décalogue* (*20*, 3-17)[2]. On y trouve ensuite le plus ancien code du Pentateuque, appelé *le livre de l'Alliance* (*20*, 24-*23*, 33), puis de longues instructions ritualistes sur la construction du tabernacle, les autels et les sacrifices, les vêtements et la consécration des prêtres, et enfin deux récits, celui du taureau d'or

bres) ; *Ellehhadebarim* (Voici les paroles) ou simplement *Debarim* (Paroles).

1. Ce mot grec, qui a le sens de « deuxième loi », se retrouve dans *Deut.* **17**, 18, où il traduit inexactement un terme hébreu qui signifie « exemplaire de la Loi ».

2. Ce texte du Décalogue, reproduit par *Deut.* **5**, 7-21, est postérieur à la rédaction primitive donnée par *Exode*, **34**, 14-26 (cf. Frazer, ouvrage cité, t. III, p. 115).

(*32-34*) et celui de l'exécution des ordres donnés (érection et dédicace du tabernacle, *35-40*).

Le *Lévitique* contient de nombreuses lois religieuses, morales et civiles, mêlées à quelques narrations: ordonnances sur les sacrifices (*1-7*), consécration d'Aaron et de ses quatre fils, suivie de la punition des deux aînés, (*8-10*), lois de purification extérieure (*11-15*) et règlements sur la grande fête des Expiations, avec aspersion de sang devant l'Arche et envoi d'un bouc au désert (*16*). Dans cette forêt de prescriptions émerge un code ancien (*17-26*). Ce code, dit *Loi de Sainteté* [1], contient des pénalités contre divers crimes, des règlements rituels, avec des lois civiles qui semblent des échos du Décalogue, où le respect des personnes et le souci de l'égalité et de la justice sont remarquables (voir surtout *25*). Il se termine par une série de bénédictions et de malédictions.

Le livre des *Nombres* s'ouvre par un dénombrement effectué au cours de la seconde année du voyage (*1-4*). Il continue par des lois diverses sur le vœu de naziréat (*6*), la purification des lévites (*8*), la célébration de la Pâque et la marche des Israëlites (*9*), etc. Il raconte le départ du Sinaï et les étapes du voyage jusqu'à la quarantième année (*10-19*), avec divers incidents et des ordonnances sacerdotales. Il rapporte ensuite la mort d'Aaron, l'épisode de Balaam (*22-24*), la scène de l'idolâtrie dans les plaines de Moab, le second dénombrement (*26*), diverses lois sur les héritages, les sacri-

1. On le désigne par H, initiale à la fois de *Heiligkeit* (sainteté) et de *hagios* (saint). On le nomme aussi P_1.

fices et les vœux (*27-30*), plusieurs victoires des Israélites et leur établissement à l'est du Jourdain, etc.

Le *Deutéronome* relate les événements de la fin de la quarantième année. Dans un premier exorde (*1-4*, 40), Moïse passe en revue, devant le peuple, son histoire du Sinaï au Jourdain. Dans un second (*4*, 44-*11*), après avoir répété le Décalogue (*5*, *6*-21), il rappelle les commandements de Yahvé et ses délivrances, il évoque ses menaces et ses promesses. Au ch. *12* commence le noyau central du livre, le Code dit *moabite* parce que Moïse l'aurait promulgué dans les plaines de Moab, (*12-26*). Voici ses principales dispositions : choix d'un sanctuaire unique (*12*, 5 ss); lois diverses contre l'idolatrie, sur « l'année de relâche », les premiers nés, les fêtes religieuses, les fonctionnaires, la magie, les villes de refuge ; questions relatives à la guerre ; préceptes de moralité privée et surtout d'une morale sociale humaine, favorable même aux esclaves et aux étrangers (voir le beau passage *24*, 17-22). A la suite du Code moabite, on rencontre plusieurs morceaux différents: la prescription d'une solennité qui doit rassembler le peuple entre Garizim et l'Ebal (*27*), une péroraison sur le renouvellement de l'alliance et l'annonce de bénédictions et de malédictions (*28-30*), et un ensemble appelé « les dernières paroles de Moïse » (*31-34*): cantique attribué à ce patriarche, sa bénédiction prophétique des tribus, récit de sa mort et de l'installation de Josué dans sa charge de conducteur d'Israël.

*
**

On ne trouve ni dans la Bible hébraïque ni dans les versions grecques de suscription relative à l'auteur ou aux auteurs du Pentateuque. Le titre « livres de Moïse » est d'origine assez récente, et d'ailleurs il pourrait signifier simplement « livres ayant trait à Moïse ». Dans la *Genèse,* rien n'indique qu'il ait rédigé ces cinq livres ou l'un d'entre eux. D'après l'*Exode,* il écrivit « toutes les paroles de Yahvé, le livre d'Alliance » (*24*, 4, 7), « les paroles de l'Alliance, les dix paroles » (*34*, 27-28) et un court oracle contre Amaleq (*17*, 14). Les *Nombres* lui attribuent la liste des étapes d'Israël au désert (*33*), et le *Deutéronome* une loi et un cantique (*31*, 9, 22, 24, 26). Dans *Josué*, les *Rois* ou chez les prophètes, la « loi de Moïse » est mentionnée sans que sa rédaction lui soit assignée.

En dépit du vague de ces indications, la composition du Pentateuque par Moïse était généralement admise chez les Juifs au temps de l'ère chrétienne. Le Talmud l'affirme, avec cette réserve que les huit derniers versets, relatant la mort du patriarche, sont de Josué[1]. Même point de vue général chez saint Paul et dans l'Eglise Chrétienne, à part quelques exceptions[2].

On sait comment la critique a été amenée, au XVIIIe siècle, à reconnaître dans le Pentateuque la

1. On soutint plus tard que ce dernier fragment lui-même aurait était écrit par Moïse en pleurs !
2. Ainsi Clément d'Alexandrie attribuait le livre à Esdras.

présence de sources différentes. Au siècle suivant, elle s'attaqua de nouveau au problème de sa composition. Il y eut des hypothèses variées, d'abord celle des *fragments*. Certains savants, tels que Geddes, Vater et de Wette, supposèrent qu'il avait été constitué par l'assemblage de nombreux fragments, réunis souvent sans plan défini. Cette idée d'une véritable mosaïque, qui avait le tort de méconnaître la présence des grandes sources principales, céda la place à l'hypothèse des *compléments*, soutenue par Bleek, Vatke[1] et d'autres. D'après eux, l'*Elohiste* ou « Ecrit principal » (*Grundschrift*), base première du Pentateuque, existait d'abord à l'état indépendant, et il fut complété par un rédacteur « yahviste », puis par un éditeur auquel on doit le *Deutéronome*.

Hupfeld réfuta cette théorie, dans ses *Quellen der Genesis* (1853). Il revint à l'hypothèse des sources, et reprenant une idée géniale, mais mal exploitée, d'Ilgen, émise dès 1798, il distingua une troisième grande source, visible à partir de *Gen. 15*. Elle emploie le terme *Elohim* tout en se distinguant de l'Elohiste et, au contraire, soutient des rapports étroits avec le Yahviste. Elle fut appelée *second Elohiste*. Hupfeld établit en outre, que ces trois sources, de même que le Deutéronome primitif, furent d'abord des ouvrages indépendants.

Un autre progrès — considérable — a consisté à reconnaître que la *Grundschrift*, loin d'être le document le plus ancien, est le plus récent et que sa

1. Voir Martin Kegel, *Vatke und die Graf-Wellhausensche Hypothese* (Bertelsmann, Gütersloh, 1911).

composition est même postérieure à l'Exil. C'est l'hypothèse Graf-Wellhausen. Elle fut pressentie par Edouard Reuss, qui, dès 1833[1], avait fait remarquer, dans ses cours, que l'histoire d'Israël exposée dans les *Juges*, *Samuel* et les *Rois*, excluait l'idée que les lois du Pentateuque fussent déjà en vigueur à ces diverses époques. Il soutenait, de plus, que ce code était totalement inconnu aux prophètes des VIIIe et VIIe siècles, qu'il est même postérieur à Ezéchiel et qu'on doit y voir l'œuvre de la hiérarchie israélite[2]. Ces vues, qui n'ont été publiées que plus tard, furent exposées par Graf, ancien élève de Reuss, dans divers articles, de 1855 à 1866, et dans la première partie d'un ouvrage paru en 1866, *Die geschichtlicher Bücher*[3]. Il y soutenait en particulier, que le code sacerdotal se composait de deux éléments : la partie narrative, très ancienne, et la partie législative, post-exilienne. Il reconnut en 1869, guidé par Kuenen, que ce code entier était postérieur à l'Exil. Cette thèse fut reprise, par Auguste Kayser[4], et surtout par l'illus-

1. Vatke, de son côté, avait vu, dès 1835, les raisons de placer les lois lévitiques au plus tôt au temps de l'Exil. Mais il revint sur cette idée pour se rattacher, comme nous l'avons dit, à l'« hypothèse des compléments » (cf. son *Hist.-Krit.-Einl. in das A. T.*, 1886).

2. Voir *La Bible* de Reuss (*L'Histoire sainte et la loi*, 1879).

3. La question de la dépendance de Graf à l'égard de Reuss est traitée dans la *Correspondance* de ces deux savants, publiée (en allemand) par Budde et Holtzmann (chez Ricker, à Giessen, 1904). Graf y déclare avec modestie qu'il s'est borné à développer les idées de son maître; Reuss, au contraire, y relève ce que le travail de son ancien élève a eu d'original.

4. Dans son livre *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israëls* (1874).

tre J. Wellhausen, en particulier dans ses *Prolegomena zur Geschichte Israëls.*

D'après Wellhausen, rien n'est mosaïque dans le Pentateuque, pas même le Décalogue. Le Yahviste appartient à « l'âge d'or de la littérature hébraïque, au temps des rois et des prophètes ». Le second Elohiste, plus récent, finit par être fondu avec lui. Le Deutéronomiste, qui ne contenait, à l'origine, que les ch. *12-26* du *Deutéronome*, est un peu antérieur à la dix-huitième année du règne de Josias. Il eut plusieurs revisions et compléments après l'Exil. Le premier Elohiste, ou *Code sacerdotal*, (la *Grundschrift*), est « l'œuvre d'une école entière », postérieure au temps d'Ezéchiel. Parmi les éléments dont il est sorti, Wellhausen distingue ce que Klostermann a nommé la *Loi de Sainteté* (*Lévit. 17-26*), composée sinon par Ezéchiel au moins sous son influence, et ce qu'il appelle lui-même le *Livre des quatre Alliances*, qui rapporte les Alliances de Dieu avec Adam et Eve (*Gen. 1*, 28-30), avec Noé (*Gen. 9*, 1-17), avec Abraham (*Gen. 17*) et avec Moïse (*Exode* 6, 2 ss). Le Pentateuque, tiré de ces divers documents, fut publié par Esdras en 444.

Ces vues ont été adoptées avec diverses modifications par la majorité des critiques contemporains[1]. Si l'accord n'est pas fait sur les dates et le degré de complexité des différentes sources, la vérité appro-

1. Le Code sacerdotal, étant le plus récent, a cessé d'être appelé le « premier Elohiste », et, par suite, le second Elohiste est nommé tout simplement l'*Elohiste*. Il est désigné par E; le Yahviste, par J; le Code sacerdotal, par P (initiale de « prêtre »). La combinaison de J et de E est appelée JE.

ximative, sur ces deux points, semble pourtant mise en lumière. Le Yahviste est un peu antérieur au temps d'Amos, qui vivait vers l'an 760, et l'Elohiste le suit de près[1]. Leur combinaison (J E) eut lieu au VIIe siècle. Le Deutéronomiste est antérieur à Josias. Au VIe siècle, il fut combiné avec les deux documents précédents (J E D). Le Code sacerdotal, élaboré vers l'an 500[2], s'unit à J E D, vers la fin du Ve siècle, pour former le Pentateuque. Quant à la complexité des sources, si les critiques sont en désaccord sur ses détails, elle n'en est pas moins reconnue[3]. On y voit, en général, non pas des ouvrages individuels, mais des recueils historiques ou législatifs formés et remaniés par des écoles d'écrivains. Le Yahviste porte en certains passages (second récit de la Création, narration de la Chute), la marque visible de deux écoles qui emploient le terme Yahvé et ont le style dit « yahviste » : le *second* et le *troisième Yahvistes*[4]. Dans l'Elohiste, même processus ; mais ces éléments sont moins faciles à dégager[5]. Le Deutéronomiste est également complexe.

1. L. Gautier place J vers 875, Westphal vers 850, Holzinger entre 850 et 700 ; Kautzsch, au milieu du VIIIe siècle. Dillmann et Westphal placent E vers 875 ; Holzinger, vers 735.
2. Voir dans l'*Appendice I*, l'examen des opinions divergentes.
3. Elle a été étudiée par Wellhausen, Driver, Lods, Holzinger, Budde, etc.
4. Le second Yahviste a été étudié spécialement par Ch. Bruston (*Les deux Jéhovistes*, 1885, etc.). On a même distingué un troisième Yahviste (Lods, etc.).
5. Voir, sur la composition de J et de E, Hugo Gressmann, *Mose und seine Zeit* (Gœttingue, 1913), ainsi que les travaux de Gunkel et de Sievers sur la Genèse, où ils sectionnent J et E en couches distinctes.

Le Code moabite (*12-26*) est une œuvre composite, comme l'indique la succession désordonnée de ses articles. Les deux exordes qui le précèdent, bien qu'ils soient écrits dans la même langue et le même esprit, ne peuvent guère être attribués à un même auteur, et il faut y voir, avec Budde, des vestiges de ces exhortations qui ont dû accompagner la lecture du Code dans les villes de Juda. Quant aux ch. *31-34*, ils sont une collection de fragments divers. Le Code sacerdotal est encore plus compliqué. Il porte la trace non seulement de recueils législatifs plus anciens, tels que la *Loi de Sainteté*, elle-même complexe, mais d'autres éléments primitifs, incorporés à l'ouvrage et complétés [1].

Appendices

I. — Certains critiques — qui se rattachent à la tendance de Hupfeld — Dillmann, Delitzsch, Kittel (*Geschichte*... I, 1912), Baudissin, Orr (*The Problem of the O. T.*), Charles Bruston, Edouard Bruston, professeur à la Faculté de théologie protestante de Montpellier, placent la rédaction du Code sacerdotal avant l'Exil. Il serait antérieur à D, simplification des prétentions sacerdotales. Il aurait aussi influencé Ezéchiel, dont l'esprit est saturé de ritualisme et dont le livre fait allusion à un code législatif existant. Baudissin précise, et dans l'Introduction de son Histoire du Sacerdoce dans

1. Kautzsch y distingue trois couches : le Code sacerdotal primitif, terminé vers 500, le livre de la Loi de Moïse rédigé sans doute par Esdras, et une rédaction finale vers 400, à l'occasion du mélange avec JED.

l'Ancienne Alliance, il suggère que P a résumé la législation qui avait cours à Jérusalem un peu avant la réforme de Josias, tandis que D reproduit celle des campagnes. Ce point de vue général soulève bien des difficultés, comme le reconnaît Ch. Bruston dans son article *Vraie et fausse Critique biblique* (*Revue Chrétienne* 1904, 2e semestre p. 481). P. contient, sans doute, des parties anciennes, surtout narratives (Graf), et l'on a même pu soutenir que la *Loi de Sainteté*, sous sa forme primitive, reflétait l'état du culte israélite avant la réforme de Josias (Adalbert Merx, *Die Bücher Mose und Joshua*, Mohr, Tubingue). On ne peut guère contester, en effet, l'existence, avant l'Exil, de prescriptions ecclésiasques (cf. *Deut 24*, 8). On peut ajouter qu' « il n'est guère naturel de supposer que les prêtres contemporains de l'Exil et du Retour aient voulu imposer à leurs compatriotes des lois toutes nouvelles » (Ch. Bruston, *Le Xe Congrès des Orientalistes*, Revue de Montauban 1895, p. 92), et que, en réalité, leur œuvre a été, en quelque mesure, « une réaction en faveur de l'ancienne autorité du sacerdoce » (Ed. Bruston, *De l'état actuel de la Critique de l'A. T. d'après Kautzsch*, Revue de Montauban, 1895 p. 489). Toutefois, un certain nombre des prescriptions que P a codifiées (unité du sanctuaire, descendance lévitique puis aaronide des prêtres, sacrifices expiatoires etc) ont été en vigueur au plus tôt à la fin de l'époque des rois, après la rédaction du Deutéronome primitif. Par exemple, le titre de « grand-prêtre » n'apparaît guère qu'avec Hilkija, sous Josias, et Séraja, sous Sédécias (*2 Rois 22*, 4 et *25*, 18). Les sacrifices « pour le péché » et « pour l'infidélité » ne sont mentionnés (en dehors de P) que par *Ezéchiel* (*43*, 19; *44*, 27; *46*, 20). Quant au cycle compliqué de sept fêtes, indiqué par P, on ne peut pas davantage, en dépit des ingénieuses remarques de Ch. Bruston (*L'Histoire sacerdotale et le Deutéronome primitif* 1906), le placer à une époque antérieure à celui de D (trois fêtes), où apparaît nettement le caractère agricole de l'ancienne législation (Ch. Mercier, *Annales de B. Th.* 1908, p. 26). A plus forte raison, le travail de codification, dont le document sacerdotal est sorti, est-il postérieur à la rédaction de D. Ce qui achève de le prouver, ce sont les différences qui séparent le plan ritualiste d'*Ezéchiel* de celui de P. Elles ne s'expliquent qu'à moitié par la

fougue de l'imagination du prophète, et elles ne se comprendraient pas s'il y avait eu, de son temps, un code sacerdotal bien fixé.

Mentionnons enfin quelques théories conservatrices, plus originales que solides : celle de Klostermann, affirmant que le Pentateuque existait déjà avant Ezéchias, à part le Deutéronome qui fut ajouté après la réforme de Josias (*Der Pentateuch,* 1893) ; celle de Fritz Hommel, qui ne reconnaît que deux sources de ce grand ouvrage : l'une — la plus ancienne — appelant Dieu « Elohim » (à savoir P et E), l'autre (J) le désignant par « Yahvé » (Voir sa brochure *Die altorientalischen Denkmäler und das A. T,* Deutsche Orient Mission, 2e éd. Berlin, 1903, et la réfutation serrée d'Ad. Lods, *Annales de B. Th.* 1903, p. 168-170) ; enfin, celle d'Edouard Naville — déjà signalée — sur l'origine mosaïque du Pentateuque.

II. — Bibliographie générale sur le pentateuque. Ed. Reuss, *La Bible: L'Histoire sainte et la Loi,* 1879 ; F. Lenormant, *Les Origines de l'Histoire d'après la Bible et les Traditions,* 1880 ; Bredenkampf, *Gesetz und Propheten,* 1881 ; Karl Budde, *Biblische Urgeschichte* ; Kennedy, *The Pentateuch, its Age and Anthorship,* 1884 ; A Weill, *Le Pentateuque selon Moïse et le Pentateuque selon Esdras,* 1886 ; A. Westphal, *Les Sources du Pentateuque* (2 vol. 1888, 1892) ; *Moses and his recent Critics,* par divers savants américains (New-York, 1889) ; J. P. Martin, *De l'Origine du Pentateuque* (Paris, 1889) ; Ch. Bruston, *Les cinq Documents de la Loi mosaïque,* 1892 ; Ferdinand Montet, *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque,* (Paris, 1892) ; Briggs, *Higher Criticism of the Hexateuch* (nouv. éd. 1897) ; Gordon, professeur au *Presbyterian Collège* à Montréal, *The early Traditions of Genesis* (T. and T. Clark, Edimbourg, 1907).

III. — Ouvrages spéciaux sur les différents livres. Genèse : commentaires de Lenormant, 1883; Marcus Dods (dans l'*Expositor's Bible,* 1888) ; Kautzsch et Socin (2e éd. 1891) ; Strack (série Strack und Zœckler, 1892) ; Dillmann (8e éd. 1892) ; Ball (série Haupt, 1896) ; Spurrell (2e éd. 1896) ; Holzinger (série Marti, 1898) ; H. Gunkel (série Nowack, 3e éd. 1910).

Exode : Brugsch-Bey, L'*Exode et les Monuments Egyptiens,* 1875 ; Ch. Bruston, *Les quatre sources des Lois de l'Exode,*

1883 ; Bacon, *The triple tradition of the Exodus,* (Hartford, U. S. A. 1894) ; — commentaires de Rawlinson (dans le *Pulpit Commentary,* 1882), Chadwick (dans l'*Expositor's Bible,* 1888) ; Dillmann (3e éd. 1897) ; Holzinger (Marti, 1900) ; Bruno Baentsch (Nowack, 1900).

Lévitique : commentaires de Kellog (dans l'*Expositor's Bible,* 1891) ; Driver and White (Haupt, 1894) ; Dillmann (3e éd. 1897) ; Bruno Bæntsch (Nowack, 1900) ; Bertholet Marti, 1901).

Nombres : H. Kruger, *Les Oracles de Balaam,* 1873 ; commentaires de Dillmann (1886), Watson (dans l'*Expositor's Bible,* 1894) ; Peterson (Haupt, 1900) ; Holzinger (Marti, 1903) ; Bruno Bæntsch, (Nowack, 1903).

Deutéronome : commentaires de Dillmann (1886), Zahn (1890), Driver (dans l'*Internat. crit. Commentary,* 1895) ; Œttli (Strack und Zœckler), Steuernagel (Nowack, 1898).

CHAPITRE II

CARACTÉRISTIQUES DES GRANDES SOURCES ET LEUR DISTRIBUTION DANS LE PENTATEUQUE

Cherchons, à présent, à mettre en lumière les *traits distinctifs qui ont permis de discerner les quatre grandes sources du Pentateuque* [1].

Ce qui frappe tout d'abord, même dans une simple traduction, ce sont leurs particularités de vocabulaire et de style. La langue du Yahviste a des expressions qui lui sont propres, telles que « il appela son nom, tomber au cou de... et pleurer ». Celle de l'Elohiste a aussi ses formules, comme « il dit : me voici ! » D'autre part, ces deux documents ont des expressions qui leur sont communes, ce qui contribue parfois à rendre leur distinction difficile (« lever les yeux et voir, élever la voix et pleurer, postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel etc »). Le Deutéronomiste a ses locutions favorites : « à main forte et à bras étendu, faire ce

1. Voir Lucien Gautier, t. I, IIe partie, ch. II.

qui est bien ou mal aux yeux de Yahvé etc ». Le vocabulaire du Code sacerdotal, plus riche, a bien des formules typiques. Par exemple, dans *Gen. 1*, on notera « mâle et femelle » (v. 27), « fructifiez et multipliez » (v. 28), « les bêtes de la terre » (v. 30). Voici encore des termes qui lui sont propres : *tôledôt* (générations), *cebaot* (armées), *chabbaton* (sabbat), *michkan* (tente du rendez-vous ou d'assignation), *qorban* (sacrifice), *êdà* (assemblée du peuple). etc[1].

Les quatre sources offrent aussi de grandes différences de style. Dans le Yahviste, le plan est net et le dialogue délicat, les récits sont frais et pittoresques, les personnages vivants (cf. *Gen. 44*, 18 ss). Dans l'Elohiste, les narrations sont moins suivies. Le Deutéronomiste est, de son côté, une œuvre oratoire. Il ne se borne pas à légiférer, il plaide... en faveur de ses lois. Quant au style du Code sacerdotal, il est, en général, précis, sans élan et sans couleur, parfois diffus à force de minutie. Ses récits sont brefs et entrecoupés d'indications chronologiques.



Le contenu de nos quatre documents présente également des divergences typiques L'idée religieuse est, chez le Yahviste, pénétrée d'anthropomorphisme naïf: il montre Yahvé qui façonne l'homme, ferme la porte de l'arche, s'irrite et se

1. Voir le Lexique hébreu de Brown, Driver et Briggs, et Holzinger, *Einl. in den Hexateuch* (Fribourg et Leipzig, Mohr, 1893).

repent etc. On y trouve, par contre, de grandes pensées sur la chute, la justification par la foi (*Gen.* *15*, 6), la participation des « nations de la terre » aux bienfaits divins. Même tendance religieuse chez l'Elohiste, avec un goût plus marqué pour le miracle, le rôle des anges intermédiaires entre Dieu et l'homme, et surtout les songes (ceux de Jacob, Joseph, Pharaon etc). Elle rappelle beaucoup celle de certains prophètes, Esaïe, Amos, Osée et Michée. Aussi la combinaison de J et de E a-t-elle été appelée l'*Ecrit prophétique.*

Le document deutéronomistique présente, au point de vue religieux, un tout autre caractère. Il apparaît comme une synthèse entre la tendance spiritualiste et humanitaire des prophètes et l'instinct ritualiste. S'il prescrit la piété intime et morale, il développe avec plus de chaleur encore les données législatives du *Livre de l'Alliance,* et, par fiction littéraire, il place ses discours sur les lèvres de Moïse afin d'accroître leur autorité.

Quant au Code sacerdotal, sa conception de Dieu et de la religion est très spéciale. Chez lui, pas d'anthropomorphisme familier. Dieu ne façonne pas, il parle avec solennité. Il dit : « Que la lumière soit ! » Et ce récit de la Création (*Gen. 1*) a de la grandeur. D'autre part, délaissant les grands problèmes religieux, chers au Yahviste, P ne s'occupe guère que du culte, dans un esprit exclusivement israélite[1]. L'histoire de la Création l'intéresse, semble-

1. Cela n'exclut pas la beauté morale et spirituelle de certaines de ses pages, par exemple *Lév.* **26** (cf. C. Babut, *Le Christianisme au XIXe siècle,* 1er septembre 1892).

t-il, surtout parce que le repos sabbatique en est la conclusion (*Gen. 2*, 2, 3); celle du Déluge, parce qu'elle se termine par les préceptes dits « noachiques », interdisant de se nourrir de sang (*Gen. 9*, 4); celle de l'alliance d'Abraham avec Dieu, parce qu'elle aboutit au rite de la circoncision (*Gen. 17*, 23).



Ce qui contribue encore à distinguer nos quatre documents, ce sont les différences des législations qu'ils prescrivent.

Le Yahviste ne contient que quelques lois. Les plus saillantes sont celles qu'on a appelées le « Petit livre de l'Alliance » ou « le second Décalogue ». (*Exode*, *34*). L'Elohiste renferme le *Décalogue* (*Exode 20*, 1-21) et le *Livre de l'Alliance* (*Exode 20*, 22-*23*), où s'exprime le droit coutumier israélite. Le Deutéronomiste, qui s'inspire de cette législation, la complète avec une grande émotion religieuse [1]. Le Code sacerdotal, moins préoccupé des prescriptions politiques et sociales, insiste davantage sur les institutions rituelles. Il faut donner, sur ce point, quelques précisions.

Le sacerdoce n'est guère mentionné dans le Yahviste ou l'Elohiste. Ce dernier montre Moïse — et non Aaron — célébrant des rites avec le concours de quelques jeunes gens (*Exode 24*, 4-8). Le Deutéronomiste parle de « prêtres lévitiques », mais

1. L. Gautier, *La Loi dans l'Ancienne Alliance* (Bridel, Lausanne, 1908).

il est muet sur la hiérarchie. Cette institution se déploie, au contraire, dans le code sacerdotal. Au sommet, c'est le grand-prêtre ; au-dessous, les prêtres *descendants d'Aaron*, chargés des cérémonies importantes ; au-dessous encore, les simples lévites, *issus de Lévi*, voués aux tâches subalternes. P détaille aussi les redevances qui leur sont dues, prémices et dîmes (*Nombres*, *18*, 18, 21).

S'agit-il des sacrifices, J et E les prescrivent sans légiférer, en laissant aux fidèles le soin d'en fixer l'importance. P en ajoute de spéciaux, le « sacrifice pour le péché » (*hattat*), et le « sacrifice pour l'infidélité » (*acham*), et il codifie tous ces rites. J et E parlent de *trois* fêtes annuelles : celle des *Pains azymes* (sans levain) qui doit durer sept jours, au mois d'*Abib* (des Epis), mois de la sortie d'Egypte (*Exode 34*, 18, J ; *Exode 23*, 15 a, E)[1] ; celle de la *Moisson* (*Exode 23*, 16, E) ou des *Semaines* (*34*, 22, J) où l'on offrait à l'Eternel les prémices des champs ; celle de *la Récolte* « à la fin de l'année » (*23*, 16, E ; *34*, 22, J). D amplifie ces prescriptions, en donnant à la troisième fête le nom de fête des *huttes* (de feuillage). Quant à P, il détaille *sept* assemblées annuelles (*Lév. 23*, *Nombres 28-29*). Les deux premières sont celles qui étaient célébrées le premier et le dernier jour de la fête des pains sans levain, combinée avec la Pâque (cf. *Exode 12*, 1-20). La troisième est le « jour des prémices » (c'est la fête des semaines, de J). La sixième et la

1. Cette fête était d'abord distincte de la Pâque, solennité spéciale qui a coïncidé et fusionné avec elle. E ne mentionne pas la Pâque ; J y fait une simple allusion (*Exode*, 34, 25 b).

septième ont lieu le premier et le dernier jour de la fête des huttes, qui, pour P, a un caractère historique, car elle commémore le campement des Israëlites au désert. P ajoute deux autres assemblées, une qui tombe sur le premier jour du septième mois, en automne, et une consacrée aux expiations (*Lév. 16*).

Plus frappantes encore sont les divergences de nos sources en ce qui touche au *sanctuaire*. E parle de la « tente d'assignation », (de réunion des fidèles avec Dieu), où l'on venait consulter Yahvé (*Exode 33*, 7 ss), mais à côté d'elle il y a une multiplicité d'autels (de terre ou de pierres non taillées), élevés en des endroits marqués par une apparition ou une victoire. Les patriarches les dressent, pour y sacrifier, à Sichem, Béthel, Hébron, Beer-Cheba. Et cette coutume persiste jusque sous Josias. D, par contre, préconise *l'unité du sanctuaire* (*12*, 5 ss), et P la présente comme effective et très ancienne : d'après lui l'autel d'airain des holocaustes, érigé dans le parvis du Tabernacle, est le seul où l'on ait sacrifié.

*
**

Essayons maintenant de préciser la *répartition des grandes sources dans le Pentateuque* [1].

A la suite du premier récit de la création (*Gen. 1-2*, 4 a), qui est dû à P, le Yahviste apparaît

1. On peut suivre cette répartition, depuis *Gen*. 1, 1 jusqu'à *Exode*, 9, 16, dans le Ier fascicule de la *Bible du Centenaire*.

avec le second récit, d'une naïveté pleine de fraîcheur (*2* 4 b-25). Dans ce fragment[1], c'est le second Yahviste qui prédomine (le troisième s'y montre aussi: *2*, 10-14). De même dans le récit de la Chute, entièrement yahviste. Au troisième Yahviste on peut assigner (Lods) le crime de Caïn ainsi qu'une partie du récit du Déluge[2]. Du second Yahviste est l'ivresse de Noé (*9*, 20-27). On attribue au premier Yahviste quelques détails du grand tableau ethnographique du ch. *10*, la tour de Babel (*11*, 1-9) et divers récits sur Abram (*12* et *13*, presque en entier)[3].

Au ch. *15* (foi d'Abram, alliance de Yahvé avec lui), apparaît l'Elohiste, mêlé au Yahviste[4]. Ce dernier prédomine au ch. *16* (histoire d'Agar) et aux ch. *18* et *19* (destruction de Sodome). L'Elohiste remplit *20* (séjour d'Abraham à Guérar) et, presque en entier, *21* et *22* (fuite d'Agar — pendant du récit de J — et sacrifice d'Isaac). Le Yahviste occupe *24* (Eliezer et Rebecca) et presque entièrement *25* et *26* (mort d'Abraham, naissance d'Esaü

1. Ce ch. **2** n'est pas homogène. D'après Gunkel, c'est un récit des Origines, du point de vue du Désert — noyau autour duquel ont été groupées d'autres traditions, telles que celle du jardin d'Eden (cf. Gordon, *The early Traditions of Genesis*, 1907).

2. L'autre partie vient de P. Voici les passages qu'on peut attribuer au 3e yahviste : 6, 1-8; **7**, 1-5, 7-10, 12, 16 b, 17 b, 22-23; **8**, 2 b-3 a, 6-12, 13 b, 20-22.

3. Le ch. **14** (victoire d'Abraham sur quatre rois) est très probablement une fiction due à un commentateur (midrachiste) d'après l'Exil.

4. Nous étudions J et E ensemble, à cause de leurs analogies, et parce qu'il est souvent difficile de les distinguer. On sait, d'ailleurs, qu'ils ont été fondus en un seul (J E).

et de Jacob, achat du droit d'aînesse, Isaac au pays des Philistins, alliance avec Abimélec). De *27* à *33*, il se mêle à l'Elohiste pour raconter la bénédiction de Jacob par Isaac, le ressentiment d'Esaü, la fuite et le séjour de Jacob en Mésopotamie, son départ pour Canaan, sa réconciliation avec son frère et son arrivée à Sichem. Ce mélange continue, pour apparaître très visible, au ch. *37*, où l'on trouve deux récits parallèles de l'histoire de Joseph vendu par ses frères [1]. Les ch. *38* et *39* (épisode de Juda et Thamar, arrivée de Joseph en Egypte) sont entièrement yahvistes, de même que *43-44* (seconde expédition des fils de Jacob auprès de Joseph). Par contre, sont (presque exclusivement) élohistes les récits du séjour de Joseph en Egypte (*40 42*) et de sa réconciliation avec ses frères (*45*). Les deux sources se mêlent de nouveau dans *46* et *47* (émigration de Jacob en Egypte et son établissement au pays de Gosen). L'Elohiste se retrouve dans *48* (Jacob bénissant Ephraïm et Manassé, fils de Joseph), et il remplit la fin de *50* (mort de Joseph). D'autre part, sont yahvistes la bénédiction prophétique de Jacob (*49*), empruntée à une source plus ancienne, et le récit de la sépulture de Jacob (*50*, 1-11).

De son côté, le Code sacerdotal a été largement utilisé par le rédacteur final de la *Genèse*. De lui sont les diverses « généalogies », ou *tôledôt* [2], qu'on y rencontre : celles *des cieux et de la terre* (*1-2*, 4 a);

1. L. Gautier les reconstitue en deux curieux tableaux synoptiques (I, p. 55-56).

2. Ce mot hébreu, qui est un pluriel, vient de la racine *yalad* (engendrer).

d'*Adam* (*5*, sauf 29); de *Noé* (accompagnées du récit sacerdotal du Déluge, très mêlé à la narration yahviste, (*6-9*); des *trois fils de Noé* (fragments de *10*); de *Sem* (*11*, 10-26), et enfin de Teraḥ, père d'Abraham (*11*, 27 ; 31-32). Dans l'histoire d'Abraham (*12*, ss) on trouve des fragments de P, en particulier la séparation d'avec Lot (*13*, 6, 11 b-12 a), l'alliance entre Dieu et Abraham (*17*), la naissance et la circoncision d'Isaac (*21*, 1-5), la mort de Sara (*23*) et celle d'Abraham (*25*, 7-11 a). Viennent ensuite les tôledôt d'*Ismaël*, d'*Isaac*, d'*Esaü*, et de *Jacob* [1], quelques traits de l'établissement des Israélites en Egypte (*47*, 7-11), des détails sur la vieillesse de Jacob, sa mort et son ensevelissement [2].



Les quatre premiers chapitres de l'*Exode*, qui racontent la naissance de Moïse et sa vocation (voir surtout *3-4*) proviennent de J E. Du Yahviste est le *5* (entrevue de Moïse et de Pharaon). Le ch. *6*, qui est de P, rapporte lui aussi la vocation de Moïse. Ici, P nomme pour la première fois, et à dessein, Yahvé, le Dieu qui était apparu aux patriarches (v. 3), mais dont le vrai nom n'a été révélé qu'à partir de Moïse [3]. Puis il retrace les débuts du ministère de ce patriarche, et le tableau généalogique des chefs de famille des tribus de Ruben, Siméon et Lévi.

1. On les trouve aux ch. **25**, **36** et **37**.
2. Voir **47**, 27 b-28 ; **48**, 3-7 ; **49**, 1 a, 28 b-33 ; **50**, 12-13.
3. De même, E, à partir de la vocation de Moïse, cesse de s'interdire l'emploi du terme « Yahvé ».

Le récit des plaies d'Egypte est un mélange très enchevêtré de J et de P, avec quelques éléments de E. La narration, chez le premier, est plus détaillée et plus pittoresque que dans le second. Il y a aussi quelques différences typiques : ainsi d'après J, Moïse seul doit se présenter devant Pharaon (*8*, 1-4); d'après P, Aaron coopère avec lui (7, 19) (Driver, p. 26, ss). Les chapitres suivants (*12-19*), à part quelques fragments de P dont deux sur l'institution de la Pâque (*12*, 1-20, 43-49), viennent des deux autres sources : les deux éléments les plus remarquables, le Décalogue et le Livre de l'Alliance, sont de provenance élohiste.

Le reste de l'*Exode* relève du Code sacerdotal, à part divers fragments, tels que l'histoire du taureau d'or, racontée par E (*32*, 1-8, 15-35) et par J (*32*, 9-14), et le *Second Décalogue* (*34*, source J), code restreint analogue au Livre de l'Alliance. Dans une première péricope (*25*, 1-*31*, 18 a), P donne des instructions ritualistes très minutieuses. Une seconde (*35-40*) rapporte avec soin l'exécution des ordres donnés.

Le *Lévitique* est entièrement d'origine sacerdotale. Dans les *Nombres*, à la suite d'une longue contribution de P (*1-10*, 29), les deux autres sources reparaissent sur un fond sacerdotal : envoi des espions (*13* et *14*), histoire des serpents (*21*, 4 b-9), épisode de Balaam (*22-24*) où l'on discerne des éléments du second Yahviste (Bruston), etc. Dans le *Deutéronome*, on ne trouve que quelques vestiges de P (annonce de la mort de Moïse, *32*, 48-52) et de E (« bénédiction de Moïse », *33*).

CHAPITRE III

JOSUÉ, LES JUGES ET RUTH

Le livre de *Josué*, qui ouvre la première section (*Premiers Prophètes*, *Nebiim rischonim*) de la seconde partie du Canon, apparaît comme la suite naturelle du Pentateuque. Il raconte, en effet, l'histoire d'Israël qui s'est déroulée après Moïse, sous la direction de Josué [1], fils de Nun, qui avait commandé le peuple dans la bataille contre Amaleq (*Exode 17*, 8-16), et qui est appelé « serviteur de Moïse » (*Exode 33*, 11) et son successeur (*Deut 34*, 9). De plus, l'analyse critique y a révélé la présence des quatre grandes sources du Pentateuque. Il semble donc être la conclusion d'un grand ouvrage, que les savants modernes ont appelé *Hexateuque* (six recueils). Pourtant, il est préférable de l'étudier à part. Les Juifs, en effet, ne l'ont jamais incorporé

1. En hébreu *Yehochoua*, « Yahvé (est) salut » (racine *Yacha*, sauver). A noter son analogie avec Esaïe, Osée, Jésus, qui viennent de la même racine.

dans la Tora, non plus que les Samaritains, pour qui le Pentateuque seul était écriture sacrée[1].

Le livre se divise naturellement en deux parties : conquête du pays de Canaan (*1-12*) et son partage entre les tribus (*13-22*), avec cet épilogue : deux exhortations de Josué, émouvante réponse du peuple, mort et sépulture de son chef (*23-24*).

La première partie rapporte un discours de Josué au peuple (*1*), l'envoi des espions à Jéricho (*2*), le passage du Jourdain et l'érection d'un monument à Guilgal (*3* et *4*), la célébration de certains rites (*5*), la prise miraculeuse de Jéricho (*6*), le crime d'Acan et sa punition (*7*), la destruction de la ville d'Aï par le feu (*8*), la ligue de cinq rois cananéens contre les Israélites et leur défaite complète à Gabaon (*9* et *10*), la victoire de Josué sur les *Anaqim* (*11*). Tous ces récits appartiennent à la rédaction J E, à part le fragment sacerdotal sur la Pâque (*5*, 10-12), l'épisode des Anaqim dû à un rédacteur postérieur et deux morceaux deutéronomistiques : construction d'un autel sur le mont Ebal (*8*, 30-35) et liste de trente-et un rois du pays, vaincus par Moïse et par Josué (*12*).

La deuxième partie détaille la répartition des territoires de Canaan entre les tribus (*13-19*), mentionne les six villes de refuge (*20*) et les quarante-huit villes des Lévites (*21*), et raconte l'érection d'un autel sur les bords du Jourdain (*22*). Toutes ces statistiques sont d'origine sacerdotale. On y recon-

1. Ils ont, il est vrai, un *Josué* en arabe écrit en caractères samaritains (édité en 1848 sous le nom de *Chronicon samaritanum*), mais cet ouvrage, qui ajoute des légendes au texte hébraïque, n'a jamais eu une réelle autorité.

naît pourtant des éléments importants des autres sources [1]. Quant à l'épilogue, il porte le cachet deutéronomistique.

Josué, avons-nous dit, est composite [2]. Selon toute apparence, ses éléments yahvistes et élohistes ont formé une première combinaison. Accrue, plus tard, d'éléments fournis par un rédacteur deutéronomiste, elle a fini par s'adjoindre des développements d'origine sacerdotale. Comme l'ont bien remarqué Driver et Holzinger, le deutéronomiste, cédant à la tendance qui a poussé les Israélites à exagérer le rôle de leurs héros nationaux, s'est complu à célébrer Josué en amplifiant ses succès. De même, l'écrivain sacerdotal, concevant lui aussi la conquête de Canaan comme pleinement effectuée par ce grand chef, a placé à son époque la répartition complète des territoires. Au contraire le récit yahviste-élohiste (surtout le premier yahviste) laisse entendre que la conquête n'a été que partielle (*13*, 13; *15*, 63; *16*, 10, etc.) et son tableau est certainement plus exact.



Le livre des *Juges*, qui rapporte les exploits de douze patriotes hébreux, doit son titre au nom qui

1. Ainsi les passages où Josué exerce seul l'autorité sont de J E (**14**, 6, 13). Cf. **14**, 1 (source P) : le prêtre Eléazar collabore avec Josué et même a la préséance sur lui.

2. Voir, par exemple, le récit de la prise de Jéricho (**6**). On y distingue J et E, qui y ont été mélangés, ainsi que la main du compilateur, sans parler d'additions postérieures.

leur a été donné (*Juges 2*, 16 ; *Ruth*, *1*, 1), — *chophet*, « libérateur, chef rendant la justice »[1].

Un court *Prologue* (*1-2*, 5) récapitule l'histoire de la conquête de Canaan, d'après une source ancienne (J 1) qui la présentait sous un autre jour que *Josué*, plus conforme à la réalité : attaques partielles et peu fructueuses au début, maintien des Cananéens dans le pays, en particulier à Jérusalem où les Benjamites laissèrent les Jébusiens vivre avec eux (*1*, 21). Le but du compilateur, qui a placé ce morceau au début et lui a donné sa forme actuelle, a été d'expliquer par cette tolérance ou cette impuissance les chutes fréquentes des Israélites dans l'idolâtrie[2].

Avec *2*, 6 (jusqu'à *3*, 6,) s'ouvre une seconde *Introduction*, où l'on peut discerner un amalgame de considérations empruntées à différentes sources[3]. L'un des récits — le plus ancien, semble-t-il, et de provenance yahviste — attribue la lenteur de la conquête à la volonté de Yahvé de donner aux Israélites le moyen d'apprendre la guerre (*3*, 2). Un second narrateur, qui paraît être de l'école élohiste, l'explique par le désir de Yahvé de mettre à l'épreuve leur fidélité religieuse par le voisinage des Philistins, des Phéniciens et des Hittites (*2*, 22, 23 etc.) puis

1. Ce terme est le participe actif du verbe *chaphat*, qui signifie « faire justice, délivrer ». A noter sa ressemblance avec le titre de *suffète* donné aux magistrats supremes de Carthage.

2. Voir les reproches que leur adresse « l'ange de Yahvé » (2, 1-3). Cet ange est une sorte de double de Yahvé (tel le *genius* des dieux latins).

3. Ad. Lods, *Les Juges*, avec introductions et notes (inédit).

d'en châtier la défaillance (*2*, 18, 20, 21). Une troisième théorie plus savante et plus récente, d'origine deutéronomistique, explique les défaites du peuple par des châtiments temporaires qui le frappaient toutes les fois qu'il tombait dans l'idolâtrie. Dans le cadre de cette philosophie de l'histoire, exprimée en formules stéréotypées qui reviennent[1], cet auteur a inséré les portraits de plusieurs juges.



Voici d'abord *Otniel* (*3*, 7-11), de la tribu de Juda, qui secoua le joug d'un roi syrien; *Ehoud*, Benjamite, qui poignarda Eglon, roi de Moab, et fit périr dix mille de ses guerriers (*3*, 12-30); *Chamgar* (*3*, 31), qui « battit six cent Philistins avec un aiguillon à bœufs[2] ». Sur *Débora*, on trouve deux récits indépendants, parfois contradictoires. Le premier (*4*), en prose, relatant les exploits de Baraq et de Jaël, dont l'un battit et l'autre tua Sisera, présente une forme de la tradition à la fois simplifiée et altérée[3]. Des six tribus ralliées par Débora, il ne mentionne que Zabulon et Nephtali (4, 6 etc), et par suite du mélange de deux narrations, l'une sur Yabin, roi de Haçor, l'autre sur Sisera, il présente ce dernier,

1. « Les enfants d'Israël firent ce qui est mal aux yeux de Yahvé » (**4**, 1; **6**, 1 etc.). « Ils crièrent à Yahvé » (**3**, 9, etc.). « Le pays fut en repos pendant tant d'années » (**3**, 11, 30, etc.).

2. Ce juge n'a probablement pas figuré sur la liste deutéronomistique; il a dû être ajouté plus tard.

3. D'après Budde, il faut distinguer plusieurs sources dans ce récit.

non plus comme le chef des rois de Canaan ligués contre Israël (*5*, 19-20), dont la mère a autour d'elle des princesses (*5*, 29,) mais simplement comme le général de Yabin (*4*, 2). Le poème du chapitre suivant, connu sous le nom de « chant de Débora », qui attribue à la prophétesse[1] des strophes colorées et vigoureuses exaltant la délivrance d'Israël, est, d'après Reuss, suivi par la majorité des critiques, une composition très ancienne, comme le prouvent les archaïsmes de la grammaire et du style[2].

Aux ch. *6-9*, on trouve le récit très vivant du triomphe de *Gédéon* (de la tribu de Manassé) sur les Madianites qui pillaient les récoltes d'Israël. La dualité des sources (yahviste et élohiste) s'y reconnaît à l'emploi soit de Yahvé soit d'Elohim, ainsi qu'au double récit de plusieurs épisodes : l'érection de l'autel d'Ophra (*6*, 11-24 et 25-32), le signe accordé à Gédéon (*6*, 21 et 38-40), la surprise du camp madianite (d'après le yahviste, Gédéon se serait servi de cruches et de torches; d'après l'élohiste, de sonneries de cors). L'histoire de Gédéon se continue par celle d'un de ses fils, Abimélec (*9*), qui massacra ses soixante-dix frères, à l'exception de Yotam[3] et périt au cours d'une révolte. Dans l'histoire de *Jephté* le Galaadite (*10*, 6-*12*, 7) on dis-

1. L'apostrophe adressée à Débora (v. 12) montre bien qu'elle n'est pas l'auteur de ce chant guerrier.

2. Reuss, *La Bible* : *Les Livres historiques*, 1874, p. 104.

3. Signalons la jolie fable attribuée à Yotam (9, 8-20) sur les arbres qui nomment un roi. Elle signifie que le roi est inutile quand on l'accepte et dangereux quand on lui résiste (Lods). On peut y voir, avec Frazer, « une satire démocratique, ou plutôt peut-être théocratique, de la royauté » (*Folklore in the O. T.*, IIe partie, ch. v).

cerne aussi deux sources révélées par diverses confusions. Jephté est présenté, tantôt comme un aventurier brutal (*11*, 3), tantôt comme un bourgeois de Miçpa (*11*, 34). D'après la tradition yahviste, ce sont les Ammonites qu'il combat; d'après l'élohiste, ce sont les Moabites, adorateurs de Camoch (voir le message de *11*, 15-27, spécialement 24). Selon la première, c'est Jephté qui exige des anciens de Galaad qu'ils le nomment leur prince (*11*, *9*); selon la deuxième, ce sont eux qui décident d'offrir la dictature à celui qui se mettra à la tête de l'armée (*10*, 18). Le rédacteur qui a fondu ces deux sources a donné la préférence à celle qui met en scène les Ammonites, et plus tard le rédacteur deutéronomiste a développé (*10*, 6-16) l'introduction que l'élohiste avait déjà mise à l'histoire de Jephté (Lods).

L'histoire des prouesses de *Samson* (*13-16*) porte les traces de quatre conceptions successives de ce héros[1]. D'après la source la plus ancienne (premier Yahviste) Samson est un rude guerrier, dont la vigueur est causée par une vertu magique de sa chevelure (*16*, 17 b, 22). Selon la deuxième (second Yahviste), cette force procède de l'irruption de l'esprit divin (*13*, 25 etc). La troisième (troisième Yahviste) présente Samson comme naziréen dès avant sa naissance (voir le curieux récit de *13*, 2-24). Enfin, d'après une quatrième conception, il est un « juge » (*13*, 1, etc). Par cette suite de retouches, des rédacteurs successifs ont ennobli la figure du héros, aux dépens de son pittoresque et de son relief (Lods).

1. Cf. Paul Humbert, *Les Métamorphoses de Samson* (*Revue de l'Histoire des Religions*, juillet-octobre 1919, p. 154-170).

Certains éléments (l'histoire de Dalila, l'idée que la force provient des cheveux) sont empruntés au folklore universel (Frazer, T. II, p, 484-502).

En plus de l'histoire des sept (?) Juges rapportée par le rédacteur deutéronomiste, notre livre renferme de courtes notices sur cinq personnages qu'on a appelés « les petits juges » (*10*, 1-5; *12*, 8-15). L'absence en elles de toute coloration deutéronomistique montre qu'elles sont dues à un écrivain postérieur, désireux sans doute d'obtenir un total de douze. Il paraît avoir utilisé de vieilles généalogies des tribus, semblables à celles qu'on trouve dans les *Chroniques* (Lods).



Les *Juges* se terminent par deux Appendices très curieux, de style différent. Le premier (*17-18*) retrace les circonstances qui amenèrent l'établissement à Dan du culte des images (histoire du lévite de Mica). L'autre (*19-21*) raconte l'outrage fait à la femme d'un lévite, de passage à Guibea, ville du pays de Benjamin, et la guerre sainte qu'il entraîna contre cette tribu. Le premier récit paraît constitué par la fusion de deux sources (E et J). Le second porte la marque de la combinaison d'au moins deux documents — par exemple les doublets (*20*, 31-32 et 39) — retouchée par un rédacteur de l'école sacerdotale (*20*, 27 b 28 a).

On le voit, notre livre est composite. On y retrouve à peu près partout les traces de deux vieux recueils parallèles se rattachant l'un à l'école yah-

viste, l'autre à l'élohiste[1]. Leur combinaison, remaniée par le deutéronomiste, fut retouchée plus tard par un ou plusieurs écrivains de l'école sacerdotale, qui ont rétabli parfois des morceaux supprimés par leur prédécesseur (Lods). Divers éléments des *Juges* sont anciens, surtout le chant de Débora. La source du Prologue qui mentionne la présence des Jébusiens dans la forteresse de Sion, (*1*, 21), est antérieure à l'époque où ils furent délogés par David. Antérieurs à la réforme de Josias sur la centralisation du culte sont un certain nombre de passages, qui montrent les juges érigeant des autels partout où l'occasion se présentait et sans le ministère des prêtres lévitiques (Reuss, p. 111). La rédaction finale du livre eut lieu après l'Exil.

Le Prologue offre, avec certains passages de *Josué*, des ressemblances qu'on ne peut guère expliquer que par leur recours à une source commune[2]. D'autre part, le tableau qu'il présente de la conquête de Canaan, progressive et lente, est en désaccord, non pas sans doute avec certains fragments (premier Yahviste) du précédent livre, mais avec les récits de ses rédacteurs d'esprit deutéronomistique ou sacerdotal, et, comme nous l'avons déjà observé, il est un reflet plus exact de la réalité historique.

1. G. Moore, *Judges* (*The Intern. crit. Commentary*, 1895, p. XXVII).

2. Cf. *Juges*, **1**, 21 avec *Jos*. **15**, 63 ; *Juges*, **1**, 27-28 avec *Jos*, **17**, 12-13.



Le livre de *Ruth* — un des cinq *Meguillot* — a été inséré par les *Septante* à la suite des *Juges*. Cette place peut se justifier par la date assignée aux événements qu'il rapporte. Ils auraient eu lieu « au temps des Juges » (*Ruth*, *1*, 1), un siècle environ (l'intervalle de trois générations, *4*, 22) avant David. Il s'agit du mariage d'un Israélite, Booz, avec Ruth la Moabite. Le fait est-il historique? Il est permis d'en douter, car ni *Samuel* ni les *Rois* ne le mentionnent, et l'on ne s'expliquerait pas qu'il n'eût été connu et divulgué qu'au ve siècle. C'est à cette date, en effet, qu'on peut placer le livre. Son insertion dans les *Ketoubim* indique bien une époque tardive. Le style et le vocabulaire sont, il est vrai, assez classiques (Driver, p. 454-455), mais on y trouve des araméismes. De plus, *Ruth* mentionne comme tombé en désuétude l'usage du « déchaussement », qui validait un contrat de cession de propriété (*4*, 7) et parle (*3*, 12) d'une forme du lévirat[1] postérieure à celle qu'indique le *Deutéronome* (*25*, 5-10). Il est donc assez naturel de voir dans cette gracieuse idylle une fiction destinée à protester, sans polémique et par le simple tableau d'un mariage mixte d'où serait sortie une dynastie royale, contre les mesures prises par Esdras et Néhémie à l'égard des femmes étrangères (Kuenen, Steuernagel, etc.)

1. On entendait par *lévirat* l'obligation imposée à un beau-frère d'épouser la veuve de son frère mort sans laisser d'enfant.

Bibliographie

Conant, *Hist. Books of the O. T : Joshua to 2 Kings* (New-York, 1884). — Principal Douglas, *The Book of Joshua* (T. and T. Clark, Edimbourg, 1890); Professeur Bennett, *Joshua* (série Haupt, 1895); Œttli (Strack und Zœckler); Holzinger, *Das Buch Josua* (Marti, 1901). — Bishop Hervey, *The Book of Judges* (*Speaker's Commentary*, 1872); Douglas, *Judges* T. and T. Clark, 1881); Moore, *Judges* (1895; 2e éd. 1898); Frankenberg, *Die Composition des deuteron. Richterbuches*, 1895; Karl Budde, *Die Bücher Richter und Samuel, ihr Quellen und ihr Aufbau* (1890) et *Das Buch der Richter* (Marti, *1897*); Burney, *The Book of Judges* (Rivingtons, Londres, 2e éd. 1920). — Bishop Hervey, *Ruth* (*Speaker's Commentary*, 1881); Œttli, *Ruth* (Strack und Zöckler, 1889), et Bertholet, *Das Buch Ruth*, (Marti, 1898).

CHAPITRE IV

LES DEUX LIVRES DE SAMUEL

Les deux livres de *Samuel*[1] n'en forment qu'un seul dans le canon hébreu. La division en deux, opérée par les *Septante* et introduite dans la Bible massorétique imprimée (2e éd. Bomberg 1517), s'explique fort bien par le désir de réduire l'inconvénient de sa longueur, et elle a été faite avec intelligence, puisque la coupure tombe entre le règne de Saül et celui de David.

Dans les *Septante*, ils sont appelés « premier et second livres des règnes », *Basileiôn*[2]. Ce titre, qui est très approprié, n'a pas prévalu dans les Bibles modernes[3], qui ont conservé celui de « Samuel » adopté par les Juifs. Cette désignation se justifie, au reste, par la grandeur du rôle joué par le prophète de Rama.

1. Ce nom signifie probablement « nom de Dieu ».

2. De même, les *Septante* ont donné aux deux livres des *Rois* les noms de « troisième et quatrième livres des règnes ».

3. Pourtant, le titre adopté par les *Septante* se retrouve souvent chez les auteurs catholiques.

Le texte massorétique de ces livres a été fortement altéré par les copistes, et il faut souvent le confronter avec la traduction grecque. Il a été étudié avec soin par des savants tels que Wellhausen, Driver et Karl Budde [1].

On a reconnu dans *Samuel* deux sources principales, qui ressemblent au Yahviste et à l'Elohiste du Pentateuque, et sont, comme eux, formées d'alluvions successives. Leur combinaison a reçu une empreinte deutéronomistique, et, plus tard, des additions dont plusieurs sont postérieures à l'Exil [2].



On peut distinguer, dans nos deux livres, quatre parties distinctes : la *Jeunesse de Samuel* (*1 Sam. 1-6*), l'*Institution de la Royauté* (*7-15*), les *rapports de Saül avec David* (*16-31*) et le *Règne de David* (*2 Sam.* en entier).

La première partie — où domine la source d'origine élohiste — raconte l'exaucement de la prière d'Anne et l'enfance de son fils Samuel à Silo (*1-3*), la prise de l'arche de l'alliance par les Philistins et son renvoi (*4*-6). Sur cette narration se sont greffés le psaume attribué à Anne (*2*, 1-10), le discours (deutéronomistique) d'un homme de Dieu à

1. J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Gœttingue, 1872); Driver, *Notes on the hebrew Text of the Books of Samuel* (1890) ; Budde, *The Books of Samuel, critical edition of the hebrew Text* (série Haupt, Leipzig, Hinrichs, 1894).
2. L. Gautier, t. I, p. 254. Cf. Karl Budde, *Die Bücher Richter und Samuel* (Ricker, Giessen, 1890).

Eli (*2*, 27-36) et une mention d'origine sacerdotale (*6*, 15).

Avec la deuxième partie (*Institution de la Royauté, 7-15*), apparaissent deux grands cycles de traditions[1]. L'un — de provenance élohiste — s'ouvre au ch. 7, où Samuel, agissant en juge, délivre Israel des Philistins, à Miçpa. Les anciens, outrés de l'injustice de ses fils, viennent lui demander un roi, et il leur cède à contre-cœur, sur l'ordre de Yahvé, après leur avoir vainement signalé les inconvénients de la monarchie (*8*). Le récit continue à *10*, 17 (jusqu'à 25 a) : Yahvé, consulté par le sort, à Miçpa, désigne Saül, fils de Kis, qui est proclamé roi. Samuel résigne ses pouvoirs, et, en un discours émouvant, blâme le peuple et l'exhorte à servir Yahvé (*12*). Plus tard, il rompt avec Saül (*15*).

A cette source antiroyaliste, d'inspiration théocratique, se mêle, souvent juxtaposée, une source royaliste, très différente et plus ancienne, d'origine yahviste. Samuel y apparaît comme un voyant peu connu, qui renseigne Saül sur ses ânesses égarées, et la royauté y est présentée comme voulue par Yahvé pour « sauver le peuple de la main des Philistins ». Samuel annonce à Saül le rôle qui l'attend, et l'oint en secret (*9-10*, 16). Un mois après, ce dernier délivre Jabès, de Galaad, assiégée par les Ammonites, et le peuple, à Guilgal, l'établit roi (*11*). Il offre un sacrifice à Guilgal, et, avec l'aide de son fils Jonathan, il bat les Philistins à Micmas (*13-14*).

1. Voir Ad. Lods, *Les Sources des Récits de 1 Samuel sur l'Institution de la Royauté israélite* (*Etudes de Théologie et d'Histoire*, Fischbacher, 1901).

La source antiroyaliste apparaît assez homogène, mais les contradictions qu'on y a relevées montrent qu'elle a subi des retouches. La raison alléguée pour demander un roi — la mauvaise conduite des fils de Samuel (*8*, 1-5 a) — ne s'accorde guère avec ce que le prophète dit à leur sujet (*12*, 2) et surtout avec l'autre motif invoqué, l'agression de l'ennemi (*12*, 12). De même, l'indication sur Samuel, qui « jugea tous les jours de sa vie « (7, 15) ne cadre pas avec le fait de l'élection du roi. Enfin, le discours du prophète (*12*) porte la marque d'un auteur deutéronomiste.

La source royaliste n'est pas homogène, comme l'autre, et elle procède de deux traditions parallèles[1]. Ainsi, d'après l'une (source dite « de Jabès »), Saül délivre cette ville et est proclamé roi à Guilgal (*11*); d'après l'autre (source dite « du Voyant »), après avoir été oint par Samuel, il bat les Philistins à Micmas, et c'est cette victoire qui lui vaut la royauté (cf. *14*, 47). Sur ces traditions se sont incrustées diverses additions, telles que le récit de la disgrâce de Saül (*13*, 7 b-15 a), en désaccord avec la suite qui montre le roi jouissant toujours de la faveur divine, ou encore l'éloge de Saül (*14*, 47 51), qui, « sous sa forme actuelle, émane d'un rédacteur deutéronomiste » (Ad. Lods, p. 271).

1. Ad. Lods, article cité (p. 271-282). Cette dualité a été sign lée, en 1885, par Ch. Bruston dans *Les deux Jéhovistes*. Pour l i, ces deux traditions sont le premier Jéhoviste et le second Elohiste.



Dans la troisième partie (*Rapports de Saül avec David, 16-31*), la source yahviste domine. Elle met en scène David, jeune berger, qui entre, comme joueur de harpe et écuyer, au service du roi (*16*). Jaloux de ses succès, Saül essaie de le percer d'une hallebarde, puis, avec une arrière-pensée perfide, lui donne pour femme sa seconde fille, Mical (*18*). Le document yahviste raconte ensuite les rapports de touchante amitié de David avec Jonathan (*20*), son entrevue avec le prêtre Aḥimèlec, à Nob (*21*, 1-19), sa retraite dans la caverne d'Adullam et le massacre que fait Saül des habitants de Nob (*22*). Puis, on voit David délivrer Qeila de l'oppression philistine et se réfugier au désert (*23*). Traqué par Saül près d'En-Guédi, il l'épargne (*24*). Au ch. *25*, après la mention de la mort de Samuel, enseveli à Rama (v. 1) le Yahviste relate en détail les rapports de David avec Nabal et sa femme Abigaïl. Il le montre se mettant sous la protection d'Akich, roi de Gath, qui lui assigne Çiqlag pour résidence (*27*). Renvoyé de son armée, David trouve Çiqlag ravagée par les Amalécites, et va reprendre leur butin (*29-30*). Vient enfin le récit de la bataille de Guilboa, où Saül et Jonathan furent tués (*31*).

La source élohiste a fourni, de son côté, quelques éléments, en particulier le récit du combat[1] de

1, Ce ch. **17** est tronqué dans les Septante (il y manque 12-31, 41, 50, 55-58). On pense que l'original hébreu dont ils se servirent était élohiste, et que les versets ajoutés dans la Bible massorétique sont d'une autre source.

David contre Goliath (*17*). L'entrée en scène du jeune héros y diffère de celle qu'indique le Yahviste : il apparaît ici comme un berger inconnu à Saül et à Abner (v. 55-58). L'Elohiste donne un second récit de l'attentat du roi contre David (*19*) et de la générosité de ce dernier envers son persécuteur (*26*). Il mentionne, lui aussi, la mort de Samuel (*28*, 3), et rapporte la visite de Saül à la pythonisse d'En-Dor (*28*).

En plus de ces deux groupes de narrations, on trouve, dans cette troisième partie, des fragments tirés d'autres sources : le passage sur l'onction de David par Samuel(*16*, 1-13), où certains critiques voient une de ces anecdotes édifiantes (*midrach*) racontées volontiers par le Judaïsme postexilique ; le morceau *19*, 18 b-24, qui donne de l'origine d'un proverbe une explication différente de celle de *10*, 12 ; le séjour de David à Gath, où il simule la folie (*21*, 10-15).

*
**

Dans la quatrième partie (le *Règne de David*), qui remplit *2 Samuel*, la narration devient plus homogène. La yahviste y prédomine, tantôt brève, tantôt détaillée et vivante. Elle reproduit l'élégie de David sur Saül et Jonathan (*1*, 19-27), tirée du « Livre du Juste » (v. 18), et elle le montre s'établissant à Hébron comme roi de Juda, puis, après divers meurtres, reconnu par toutes les tribus (*2-4*). A côté de deux chapitres, d'une brièveté parfois obcure (*5* et *8*), qui racontent la prise de

Jérusalem par David et diverses victoires, d'autres, plus développés, rapportent le transfert de l'arche dans la nouvelle capitale (*6*), la belle prière adressée par le roi à Yahvé (7), sa bienveillance à l'égard d'un fils de Jonathan, Méphibochet (*9*), les deux campagnes victorieuses de Joab contre les Ammonites (*10*), la fin tragique d'Urie (*11*), la repentance de David, à la voix du prophète Nathan, et la naissance de Salomon (*12*), la révolte d'Absalom et sa mort (*13-18*), le retour à Jérusalem de son père éploré, dont l'autorité fut raffermie (*19-20*).

Notre livre se termine par un Appendice (*21-24*), formé de morceaux détachés. Deux d'entre eux (*21*, 1-14 et *24*), paraissent se rapporter aux premiers temps du règne de David ; ce sont des récits apparemment très anciens, transposés postérieurement (Lods). Les autres sont deux notices militaires (*21*, 15-22 et *23*, 8-39) et deux poèmes dont un « cantique de David » (*22*), qui reproduit presque exactement le psaume *18*.

Bibliographie

A consulter, outre les ouvrages déjà cités en note, les commentaires de Klostermann (série Strack und Zœckler, 1887), Blaikie (*Expositor's Bible*), Smith (*Internat. crit. commentary*).

CHAPITRE V

LES DEUX LIVRES DES ROIS

Comme celui de *Samuel*, le livre des *Rois* a été divisé en deux dans les Bibles grecques et latines [1], mais, cette fois, la coupure a été maladroite, puisqu'elle tombe en plein règne d'Achazia, roi d'Israël.

Cet ouvrage offre l'aspect, comme la partie principale des *Juges*, d'un ensemble d'éléments anciens réunis par un rédacteur dans un cadre très net et dans un certain esprit. Le cadre se reconnaît à l'identité des formules d'introduction et de conclusion pour chaque règne, remarquables par la précision des indications chronologiques [2]. L'esprit est celui de l'école deutéronomiste. On le voit à la présence, dans notre ouvrage, de diverses exhorta-

1. Ce fut Jérôme qui substitua le titre de *Livre des Rois* à celui de *Livre des Règnes*.

2. Les formules relatives aux rois de Juda diffèrent de celles qui ont trait aux rois d'Israël. Voir, d'une part, Asa et Joram (*1 Rois*, **15**, 9-10 et *2 Rois*, **8**, 23-24), et, d'autre part, Ela et Omri (*1 Rois*, **16**, 8, 27-28).

tions où éclatent des expressions familières au Deutéronome[1] : « garde ce que Yahvé ton Dieu veut que tu gardes » (1 *Rois*, *2*, 3 ; cf. *Deut* *11*, 1) ; « marcher dans les voies de Yahvé » (1 *Rois* 2, 3 ; *Deut*. *8*, 6) ; « garder ses statuts, ses commandements et ses ordonnances » (1 *Rois*, *2*, 3 ; *Deut*. *passim*) ; « de tout son cœur et de toute son âme » (1 *Rois* *2*, 4 ; *Deut*. *6*, 5) ; « retrancher de dessus la terre » (1 *Rois* *9*, 7 ; *Deut*. *4*, 26) ; « abomination des nations » (1 *Rois* *14*, 24 ; *Deut*. *18*, 9), etc.

Cet esprit se montre encore mieux dans les appréciations données sur les rois. Ce qui, chez eux, intéresse le rédacteur, c'est leur attitude vis-à-vis de Yahvé, et en particulier du sanctuaire unique établi à Jérusalem. « Il fit ce qui est mauvais aux yeux de Yahvé », tel est le verdict constant porté sur les rois d'Israël, coupables à la fois de s'être solidarisés avec la révolte de Jéroboam contre la royauté légitime et d'avoir favorisé les sanctuaires des hauts lieux. Quant aux rois de Juda, la formule favorable « il fit ce qui est bon aux yeux de Yahvé », est appliquée à huit d'entre eux, malgré certaines réserves, et deux seulement, Ezéchias (2 *Rois* *18*, 5) et Josias (2 Rois *23*, 25) sont l'objet d'une approbation entière parce qu'ils ont supprimé les cultes des hauts lieux.

Le trait distinctif de ce rédacteur, c'est son goût pour la documentation. Parmi les sources qu'il a consultées, il en est trois auxquelles il renvoie : un

1. Driver (p. 200-203). On a relevé aussi des ressemblances de style avec *Jérémie*, qui porte l'empreinte de l'esprit deutéronomistique.

recueil d'« Actes de Salomon » (*1 Rois 11*, 41), les « Annales des rois d'Israël » (citées 18 fois) et les « Annales des rois de Juda » (citées 15 fois).

*
**

Notre ouvrage se divise naturellement en trois parties : *règne de Salomon* (*1 Rois, 1-11*) ; *histoire des royaumes d'Israël et de Juda* (*1 Rois, 12 2 Rois*, 17) : *histoire du royaume de Juda* (*2 Rois, 18-25*).

La première partie raconte l'avènement de Salomon (*1*), sa dureté pour son frère Adonija et pour Joab qui l'avait soutenu (*2*), son mariage avec une princesse égyptienne et son rêve de Gabaon (*3*), sa merveilleuse sagesse (*4*), les préparatifs, la description et la dédicace du temple (*5-8*), sa prospérité (*9*, 25-*10*, 29) et son idolâtrie (*11*). Dans cette section, le rédacteur a utilisé, en plus des « Actes de Salomon », un recueil d'anecdotes sur ce roi, une histoire de David et les archives du temple. Ça et là, l'écrivain deutéronomiste a laissé son empreinte : on lui attribue, en particulier, le début des exhortations de David (1 Rois *2*, 2-4), les paroles de Yahvé à Salomon (*6*, 11-13), le discours de ce roi à la dédicace du temple (*8*, 15-21) et sa belle prière (22-53), les paroles d'Aḥija à Jéroboam (*11*, 31-39).

Dans la seconde partie (1 *Rois 12*-2 *Rois 17*), le rédacteur raconte alternativement l'*histoire des rois d'Israël et celle des rois de Juda*. Sévère pour la monarchie des Dix Tribus, il lui arrive pourtant de parler en détail de certains de ses rois, Achab surtout. Il a utilisé, pour cette partie, en plus des deux

recueils d'Annales déjà mentionnés, deux séries de récits anecdotiques, de source ephraïmite, l'une sur Elie, l'autre sur Elisée, et un cycle de narrations sur Achab et sa famille.

Un premier groupe de chapitres (*12-14*, 20) relate le règne de Jéroboam. Sur un récit tiré sans doute des « Annales des rois d'Israël », car il fait tomber sur Roboam, et même sur Salomon son père, la responsabilité du Schisme (*12*), se greffent une composition postexilique (midrach) où l'on voit un homme de Dieu, venu de Juda à Béthel, s'élever contre les hauts lieux organisés par Jéroboam et annoncer leur destruction par Josias (*13*), puis une narration deutéronomistique où Aḥija, prophète aveugle de Silo, prédit le châtiment du roi d'Israël (*14*, 1-18).

Un deuxième groupe (*14*, 21-*16*) raconte brièvement le règne de trois souverains de Juda : Roboam, Abiyam et Asa, et l'histoire dramatique des premiers successeurs de Jéroboam, de Nadab à Achab, fils d'Omri. Avec le ch. *17* commence brusquement le long et pathétique ministère du prophète Elie, en lutte ouverte avec le roi Achab et les prêtres de Baal (*17-21*). A ces narrations, de source ephraïmite, se mêlent des récits militaires qui semblent tirés du cycle sur Achab et sa famille : la guerre victorieuse de ce roi contre le monarque syrien Ben-Hadab, qui l'avait provoquée (*20*) et la funeste campagne qu'il entreprit plus tard contre les Syriens, avec Josaphat, roi de Juda, et où il fut tué (*22*, 1 40).

Après une courte notice sur Josaphat (*22*, 41-51), en vient une sur Achazia, fils d'Achab (*22*, 52-

2 Rois, 1), où se retrouve un dernier fragment du cycle d'Elie, avec l'apparition de ce prophète qui prédit au roi sa fin prochaine. Puis l'on passe à l'histoire de Joram, frère d'Achazia, qui, avec Josaphat, triomphe de Mecha, roi de Moab, mais sans envahir son pays (*3*). A ce récit, tiré du cycle d'Achab et de sa famille, se mêlent les narrations du cycle d'Elisée (*2, 4-8,* 15) sur l'activité bien connue de ce prophète, qui avait ramassé le manteau d'Elie. Puis l'on assiste au renversement de la dynastie des Omrides sous les coups impitoyables de Jéhu (*9-10*). A ce récit, emprunté au cycle d'Achab, succède l'histoire d'Athalie et de Joas, tirée, semble-t-il, des Archives du temple (*11-12*).

L'intérêt se concentre ensuite sur le royaume des Dix Tribus, surtout sur les succès de Joas, petit-fils de Jéhu, qui força les remparts de Jérusalem, et sur la puissance de Jéroboam II (*14*). Les rois de Juda sont aussi mentionnés, surtout Achaz qui, par son appel à Tiglat-Pilézer III, roi d'Assyrie, provoqua la chute du royaume d'Israël sous Osée (*16-17*). Ces divers récits, à partir de *13*, sont empruntés, soit aux « Annales des rois d'Israël » (*14*), soit aux Archives du temple (*16*), et l'on y trouve l'empreinte deutéronomistique (cf *17*, 7-23 ; 35-41).



Pour la troisième partie — *histoire du royaume de Juda* (*18-25*) — le rédacteur a utilisé, en plus des « Annales des rois de Juda » et des Archives du

temple, un fragment d'une biographie du prophète Esaïe. Il relate l'invasion manquée de Sennacherib, la maladie d'Ezéchias, sa prière et sa guérison, la réception d'une ambassade babylonienne[1]. Muet sur les événements politiques du long régne de Manassé, il s'étend sur son idolâtrie et ses persécutions (*21*). Il insiste surtout sur la réforme religieuse de Josias, son petit-fils (*22-23*). Les deux derniers chapitres racontent brièvement les deux prises de Jérusalem et les deux déportations, et ils se terminent par deux notices[2] : l'une sur le meurtre du gouverneur Guedalia (*25*, 22-26) l'autre sur le retour en faveur du roi Jéconias, fils de Yoyaqim, en l'an 561 (27-30).

La rédaction des *Rois* n'a pu être achevée avant cette année 561, « la 37e de la captivité de Jéconias », mais le gros de l'ouvrage a dû être composé avant cette date, même avant l'Exil (Wellhausen, Kuenen etc). L'emploi des sources que nous avons indiquées ne se comprendrait guère à l'époque tragique où le temple était détruit et la nation dispersée. D'ailleurs, la mention « jusqu'à ce jour », qui revient assez souvent dans notre livre (*1 Rois 9*, 21 ; *12*, 19 ; *2 Rois 8*, 22 etc), même si elle se trouvait

1. Ces récits (**18**, 13-**20**, 19) sont reproduits dans *Esaïe* (**36-39**) avec des variantes, dont les plus importantes sont l'omission de *2 Rois*, **18**, 14-16, et l'addition d'un psaume attribué à Ezéchias (*Esaïe* **38**, 10 20). La narration des *Rois* parait à sa place, mieux que celle d'*Esaïe* qui est un hors d'œuvre, et elle semble plus ancienne (L. Gautier, I, p. 303).

2. Le ch. *25* se retrouve dans *Jér.* **52**, avec des divergences. On admet que les deux rédacteurs ont puisé à une source commune.

dans les documents utilisés par le rédacteur, aurait-elle été maintenue par lui s'il avait combiné ses matériaux en plein bouleversement de l'Exil? Selon toute apparence, le livre, composé par un auteur deutéronomiste entre la réforme de Josias et la chute de Jérusalem, a été complété, sinon par un témoin de la catastrophe — la brièveté du récit rend cette hypothèse peu probable — du moins par un des Juifs déportés.

Bibliographie

A consulter : Edersheim, *History of the Kings of Juda and Israël* (1880) ; G. Rawlinson, *Lives and Times of Kings of Israël and Juda* (1889) ; G. Beer, *Saül, David, Salomon* (Mohr, Tubingue), et les commentaires de Klostermann (série Strack und Zœckler, 1887), Farrar (dans l'*Expositor's Bible*, 1893-1894), Benzinger (Fribourg, 1899) Pour l'histoire d'Elie et d'Elisée, voir Archinard, *Israël et ses voisins asiatiques* (Fischbacher, 1890) et G. Fulliquet, *Les Expériences religieuses d'Israël*, ch. IV (Fischbacher, 1901).

CHAPITRE VI

LES DEUX LIVRES DES CHRONIQUES

Les deux livres des *Chroniques* faisaient partie du recueil des *Ketoubim*, dont ils fermaient la liste. Par une bizarrerie qu'expliquent les fluctuations de l'arrangement canonique, ils y viennent après le « livre d'*Esdras* » (*Esdras, Néhémie*), qui raconte des faits plus récents et qui, en réalité, les continue [1]. Nos Bibles, suivant l'ordre adopté par les *Septante*, les ont placés dans la série des *Livres historiques.*

Dans les manuscrits hébreux, les *Chroniques* forment un seul ouvrage. La division en deux livres, opérée par les *Septante*, a été reproduite dans les Bibles de la chrétienté. Le titre hébreu, qui signifie « Annales », est différent de la désignation employée par la version grecque, celle de *Paraleipomena,* qui a le sens de « choses transmises » ou plutôt « omises » (compléments des livres de *Samuel* et des *Rois*). Ce

1. Les deux versets qui terminent les *Chroniques* sont identiques au début d'*Esdras.*

titre a passé dans la Bible latine, avec le nom, adopté et adapté par Jérôme, de *Paralipomena*, désignation qui s'est conservée dans l'Eglise Romaine (en français : *Paralipomènes*). D'autre part, en accord avec une suggestion du même Père, Luther a donné à l'ouvrage le nom de « Chronique », et cette expression a prévalu dans les Eglises de la Réforme.

*
**

Les *Chroniques* se divisent tout naturellement en quatre parties (les deux premières forment le livre I, et les deux autres le livre II).

On trouve d'abord une série de *Tables généalogiques*, d'Adam à Saül (*1 Chron. 1-9*), terminées par un tableau statistique des habitants de Jérusalem après le retour de la captivité. Une deuxième partie raconte l'*histoire de David* (*10-29*). Au milieu des récits militaires se détachent des chapitres sur le transport de l'arche de l'Alliance dans la maison d'Obed-Edom (*13*) puis à Jérusalem (*15*), sur l'organisation du culte (*16*), le dénombrement et les emplois des lévites (*23-26*). Il faut noter aussi un morceau lyrique composé de fragments de psaumes (*16*, 8-36) et des discours de David, en style deutéronomistique, aux chefs du peuple et à Salomon (*28-29*). La troisième partie (*2 Chron. 1-9*) retrace à grands traits l'*histoire de Salomon*. Dans une quatrième (*10-36*), l'auteur, indifférent aux vicissitudes du royaume des Dix Tribus, muet même sur sa destruction, raconte exclusivement la vie des *rois de Juda*, descendants de David et de Salomon, à partir de Roboam jusqu'à Sédécias.

*
**

Les *Chroniques* apparaissent comme une vaste compilation, dont elles indiquent, d'ailleurs, les principales sources non sans conseiller au lecteur d'y recourir. Sans parler du Pentateuque et des livres canoniques de *Josué*, *Samuel* et *Rois*, qu'il a visiblement consultés [1], le « Chroniste » — tel est le nom qu'on a donné à leur auteur — a utilisé un ouvrage d'histoire royale, qu'il appelle « le livre des rois de Juda et d'Israël » (*2 Chron. 16*, 11 etc), « le livre des rois d'Israël et de Juda » (*2 Chron. 27*, 7 etc), « le livre des rois d'Israël » (*1 Chron. 9*, 1 etc), « les Actes des rois d'Israël » (*2 Chron. 33*, 18) [2]. Cet ouvrage est distinct à la fois des *Rois* [3] et des recueils qu'ils citent souvent : « Annales des roi d'Israël » et « Annales des rois de Juda » [4]. L'auteur a dû recourir aussi à divers documents généalogiques et statistiques, tirés probablement des archives du temple ou de celles de chefs de famille, en parti-

1. Ainsi la référence à Elie (*2 Chron.* 21, 12-15) suppose le lecteur au courant de l'histoire de ce prophète, racontée dans *1 Rois* 17 ss.

2. Les différences de titres peuvent s'expliquer par le manque d'exactitude des citations. Quant aux écrits attribués à des prophètes (Samuel, Nathan, Esaïe, etc.), que cite le Chroniste, ils semblent avoir été des sections de ce même ouvrage.

3. Ainsi, la prière de Manassé, dont il est dit (*2 Chron.*, 33, 18) qu'elle se trouve dans les « Actes des rois d'Israël », ne figure pas dans le récit du règne de Manassé (*2 Rois* 21, 1-18).

4. Le Chroniste aurait, semble-t-il, mentionné le terme typique d'*Annales*, s'il les avait utilisés.

culier de la tribu de Lévi. Dans la seconde moitié de l'histoire de David, on discerne les traces d'une source deutéronomistique.

En dépit de toute cette documentation, les *Chroniques* ne sont pas un livre d'histoire. Les inexactitudes et les exagérations y abondent [1]. Les unes paraissent involontaires. La présence de variantes dans des nomenclatures similaires (celles des Lévites, par exemple) montre que « le rédacteur a consciencieusement copié ce qu'il avait sous la main, sans s'inquiéter des divergences »[2]. Mais — ce qui est plus grave — les *Chroniques* apparaissent comme un ouvrage tendancieux, fruit de l'esprit qui a produit le Code sacerdotal. L'auteur est fanatique de ritualisme. Il se complaît dans ses récits sur le temple, les prêtres et les lévites, et l'on a pu voir en lui, à juste titre, un chantre de la communauté de Jérusalem. Incapable, comme ses contemporains, de s'abstraire du présent, encouragé d'ailleurs, selon une juste remarque de Cornill, par le tableau de la législation israélite présenté par le Pentateuque, il a rejeté dans le passé des institutions récentes. Ce zèle lui a inspiré des additions d'ordre ecclésiastique destinées à compléter ou à corriger les *Rois* (*1 Chron. 13*; *2 Chron. 23*, *30* et *35*). Il lui a inspiré aussi son parti-pris en faveur de la royauté de Juda, qui avait contribué à l'essor de la théocratie, et son indifférence à l'égard de celle d'Israël, coupable, à ses yeux, d'avoir rompu,

1. Voir l'évaluation ridicule des richesses et des armées royales (*2 Chron.*, 9, etc.).

2. Reuss, *La Bible*: *Chronique ecclésiastique de Jérusalem*, (Paris, 1878, p. 25).

par le Schisme, le pacte avec Yahvé. De là certaines omissions indulgentes. Le Chroniste jette le voile respectueux du silence sur les fautes de David et de Salomon ou sur les crimes attribués à Manassé. D'autre part, il embellit le caractère de Roboam, ainsi que le rôle d'Asa et de Josaphat, auxquels il attribue, en désaccord avec le témoignage des *Rois* (*1 Rois*, *15*, 14; *22*, 44), la suppression des hauts lieux en Juda (*2 Chron.* *14*, 2-4; *17*, 6).

*
**

Le texte des *Chroniques* a été altéré en maints endroits, surtout à ceux des noms propres et des chiffres. Celui des neuf premiers chapitres, en particulier, est très défectueux. L'ouvrage porte, de plus, la trace d'adjonctions postérieures. Les tables relatives aux descendants de Cham, de Japhet, d'Ismaël ou d'Esaü (*1*) n'ont pas dû être insérées par un auteur exclusivement épris, comme le fut le Chroniste, de ce qui touchait à Israël, et la présence de doubles généalogies, différentes (celles de Benjamin, 7, 6-12 a et *8*, ou de Saül, *8*, 29-40 et *9*, 35-44) implique que l'une a été ajoutée à l'autre.

L'auteur a dû vivre à la fin du IVe siècle avant J.-C., vers l'an 300 (Benzinger). On peut le conclure de la généalogie des descendants de Néhémie, qui suppose un intervalle d'un siècle entre ce dernier et lui. On peut aussi le voir au style, riche de ces nouveautés de vocabulaire et de syntaxe qui étaient propres à cette époque, et en particularités qui ne

se trouvent pas dans l'Ancien Testament, à l'exception d'*Esdras* et de *Néhémie* (Driver, p. 535-540).

Bibliographie

Commentaires d'Œttli (Strack und Zöckler, 1889), Kittel (Haupt, 1895), Benzinger (Marti, 1901) etc.

CHAPITRE VII

LES LIVRES D'ESDRAS ET DE NÉHÉMIE

Les livres d'*Esdras* et de *Néhémie*, insérés dans le recueil des *Ketoubim*, où ils précèdent les *Chroniques* parce qu'ils ont été canonisés avant eux[1], y formaient un seul écrit[2], intitulé « Livre d'Esdras ». La division en deux ouvrages apparaît dans les *Septante*, avec cette désignation : « second Esdras[3] et Néhémie ». Elle est justifiée, car le long récit de Néhémie, qui remplit les sept premiers chapitres de son livre, ne se rattache pas à la fin de l'*Esdras* de nos Bibles. Il était donc naturel de constituer un écrit séparé, comprenant tout ce qui a trait à ce personnage, son récit avec les détails qui le com-

1. Ils constituaient, en effet, un supplément précieux aux *Rois* (Lods).

2. Ce qui l'atteste, c'est l'ancienne littérature talmudique, le témoignage de Méliton, de Sardes, qui ne connaît qu'un *Esdras*, et enfin la place des notes massorétiques sur ces deux livres, groupées à la fin du second.

3. Ils réservent le nom de « 1er Esdras » au livre apocryphe d'*Esdras*.

plètent (*8-13*). La division fut maintenue dans la *Vulgata*, qui appelle ces deux écrits « 1er et 2e Esdras »[1]. Elle a persisté dans les Eglises Chrétiennes, et pénétré dans le texte hébreu imprimé (Bible de Bomberg, 1525). Quant au titre de *Néhémie,* il a été retenu définitivement par Jérôme, et il a prévalu dans les Eglises de la Réforme[2].



Esdras-Néhémie est l'œuvre de l'auteur même des *Chroniques* (Reuss, Driver, L. Gautier etc). Bien des signes le prouvent : identité de la fin de ce dernier livre avec le début du premier, similitudes d'expression, même goût pour les tables généalogiques et statistiques, même passion pour Jérusalem, son temple et son culte, même abondance de détails sur les cérémonies et le personnel ecclésiatique. De plus, la mention des « jours de Néhémie » (*Néh. 12*, 26, 47), qui implique que cette époque était déjà ancienne, la présence dans le vocabulaire d'expressions qui ne pouvaient être employées au ve siècle[3], enfin l'allusion au prêtre Yaddoua (*Néh. 12*, 10-11), mort en 331, obligent à descendre à la

1. Elle donne le nom de « 3e Esdras » au « 1er Esdras » des *Septante,* et le relègue, avec le 4e, à la fin du Canon.

2. Dans l'Eglise Catholique, les deux écrits ont pour titres « le 1er livre d'Esdras » et « le 2e livre d'Esdras, dit aussi livre de Néhémie ».

3. Par exemple, comme Ewald l'a remarqué, l'expression « roi de Perse » (*Esdr.*, 1, 2, 8 ; 3, 7, etc.). Elle implique une période postérieure à la domination perse où l'on disait simplement « le roi », ainsi que l'attestent certains passages anciens de nos deux livres (*Esdr.*, 6, 1 ; *Néh.*, 11, 23, etc.)

fin du IVe siècle, au temps où, comme nous l'avons vu, il y a lieu de placer la composition des *Chroniques*.

Il faut donc rejeter la tradition qui assigne aux deux grands restaurateurs d'Israël les livres qui portent leurs noms. En fait on y discerne des éléments qu'on doit leur attribuer. Il se reconnaissent à leur forme, qui est celle de Mémoires personnels, où le pronom « je » s'applique d'abord à Esdras puis à Néhémie. Leur style a des traits personnels (Driver, p. 544). Néhémie ponctue son récit de courtes prières : son hébreu est naturel et aisé, sa syntaxe est plus classique que celle des *Chroniques*, moins riche en néologismes, avec certaines expressions qu'elles n'emploient pas (celle-ci, par exemple : « notre Dieu »). Le style d'Esdras a aussi du nerf, bien qu'il se rapproche davantage de celui des *Chroniques* — ressemblance qui peut s'expliquer par les remaniements que le rédacteur a dû y effectuer, et par l'usage qu'a fait Esdras de la terminologie sacerdotale courante (Driver).

A côté de ces Mémoires, qu'il a incorporés non sans retouches dans *Esdras-Néhémie*, le Chroniste a utilisé des extraits de ces souvenirs, condensés et transposés à la troisième personne. Il a puisé aussi à une troisième source (fragment écrit en araméen, inséré dans *Esdr. 4*, 8-*6*, 18). Il a dû, enfin, consulter des archives (L. Gautier).

*
* *

Notre livre rapporte deux séries d'événements très distinctes.

La première (*Esdr. 1-6*) s'est déroulée entre les années 538 et 516 : retour à Jérusalem d'une colonne de déportés, à la suite de l'édit de Cyrus (*1*), leur dénombrement (*2*), activité de Zorobabel et du prêtre Josué (*3*), interruption des travaux de reconstruction (*4*, 1-5). Après l'insertion d'un passage qui a trait au règne de deux souverains, Xerxès et Artaxerxès I[er], qui vécurent au siècle suivant, le récit reprend (*5*). On est transporté à la deuxième année de Darius I[er] (520). A la voix d'Aggée et de Zacharie, Zorobabel et Josué reprennent la construction du temple. Ici apparaissent trois documents officiels[1] : un rapport adressé à Darius par le gouverneur du pays au sujet de ces travaux (*5*, 6-17), le texte de l'édit de Cyrus (*6*, 3-5) et un rescrit de Darius au gouverneur, autorisant leur reprise et réglant la question des frais (*6*, 6-12). La première partie d'*Esdras-Néhémie* se termine par le récit de l'achèvement du temple (516), de sa dédicace et des fêtes qui suivirent (*6*, 13-22).

Avec la deuxième partie de l'ouvrage (*Esdr. 7 — Néh. 13*), commence une autre série d'événements, qui ont pris place de 458 à 432. En 458, Esdras, scribe et docteur de la Loi[2], arrive à Jérusalem (7, 8), avec une caravane (*8*). Ici se place le dramatique épisode du renvoi des femmes étrangères (*9-10*, 17). Le rédacteur fait suivre ce récit d'une liste d'ecclé-

1. L'authenticité de ces documents, écrits en araméen, est discutée. Elle est soutenue, dans les grandes lignes, par Bertholet.

2. Une partie de ce récit est visiblement empruntée aux Mémoires d'Esdras (à noter l'emploi de la première personne)

siastiques coupables d'avoir contracté des mariages mixtes.

*
**

La narration s'arrête ici brusquement, et elle cède la place aux « paroles de Néhémie » (*Néh*, *1*, 1). Ce personnage rapporte[1] la prière qu'il adressa au « Dieu des cieux » (*1*), son arrivée à Jérusalem[2], la résolution qu'il fit prendre aux habitants de rebâtir les murailles (*2*), la répartition du travail et son exécution énergique (*3-4*), son heureuse intervention dans un conflit social (*5*) et la façon dont il déjoua les machinations du gouverneur Sanballat (*6*). Puis il reproduit le registre généalogique des Israëlites revenus au pays en 538.

A partir du ch. *8*, le texte parle d'Esdras et de Néhémie à la troisième personne, mais en termes où se retrouve leur marque[3]. Il raconte la lecture solennelle de la Loi, la célébration de la fête des huttes et d'un jeûne, et la conclusion d'une « alliance « (*8-10*).

Les trois derniers chapitres de *Néhémie* sont une juxtaposition de divers morceaux : deux pièces de statistique (*11* et *12*, 1-26), un extrait des Mémoires de Néhémie décrivant la dédicace des murailles de

1. Les principaux éléments de ce récit (1-7) se rattachent aux Mémoires de Néhémie.
2. Pour la topographie de Jérusalem, voir le commentaire de Sayce, ch. IV.
3. Les ch. *8-9* ont dû recourir à la « source Esdras », et le ch. *10* à la « source Néhémie » (Esdras, en effet, n'est pas nommé, au ch. *10*, parmi les signataires de « l'alliance »).

Jérusalem (*12*,27-43), une note sur le rétablissement des revenus des prêtres et des lévites (*12*, 44-47), un fragment des Mémoires de Néhémie, rapportant les mesures qu'il prit contre certains transgresseurs de la Loi, en particulier son interdiction des mariages avec des femmes étrangères (*13*).

Le rédacteur de notre ouvrage n'a pas su éviter les confusions; on lui a même reproché d'avoir interverti parfois l'ordre des faits (Hoonacker, *Néhémie et Esdras*, 1890). Quoi qu'il en soit, les détails qu'il donne sur une période de l'histoire juive fort peu connue sont très précieux.

Bibliographie

J Halévy, *Cyrus et le Retour de l'Exil* (*Revue des Etudes Juives*, Paris 1880); Ed. Meyer, *Die Entstehung des Judenthums*, 1896; et les commentaires de G. Rawlinson (dans le *Pulpit Commentary*, 1880), Sayce (1885), Œttli (série Strack und Zœckler, 1889), Adeney (dans l'*Expositor's Bible*, 1893), Bertholet (Marti, 1902).

CHAPITRE VIII

ESTHER

Le livre d'*Esther* est un ouvrage destiné à expliquer l'origine de la fête des *Purim* (ce qui est expliqué : *Sorts*) [1] et à exalter l'importance des Juifs.

Chacun connaît cette histoire dramatique : la répudiation de la reine Vasthi par Assuérus, roi de Perse [2], le choix qu'il fit d'Esther, belle Juive de Suse, la rivalité de Mardochée, oncle de la nouvelle reine, et du premier ministre Haman, l'édit royal d'extermination des Juifs obtenu par ce dernier, l'intervention d'Esther qui sauva ses compatriotes, et enfin leurs représailles impitoyables qui firent du 14 Adar [3] un jour de fête nationale (celle des *Purim*).

1. Cf. *Esther*, 9, 26. Ce livre était lu à la fête des *Purim*, célébrée le 14 Adar.

2. *Assuérus* est l'adaptation du terme hébreu *Akhaschwerosch*, qui est lui-meme la transcription du mot perse *Khsayarsa*, traduit en grec par *Xerxès*. L'identification de l'Assuérus d'*Esther* avec Xerxès 1er, celui dont la flotte fut détruite, a été confirmée par des inscriptions perses.

3. Ce mois, qui correspond à février, signifie « obscur »

La valeur historique de ce récit a été fortement contestée. En soi, il n'a rien d'invraisemblable, et même il dépeint avec exactitude certains usages perses et le caractère capricieux de Xerxès, attesté par Hérodote. Mais il soulève de sérieuses difficultés (Driver, p. 482). Esther ne peut pas, semble-t-il, avoir été reine. Entre la septième et la douzième année du règne d'Assuérus (*2*, 16 ; *3*, 7), c'est Amestris qui portait ce titre. De plus, la manière dont Esther a été élue ne s'accorde guère avec la loi perse qui, d'après Hérodote, obligeait le roi à choisir la reine parmi sept familles nobles. Et puis, comment admettre la notification publique, onze mois à l'avance, (*3*), du décret d'extermination des Juifs ? Enfin les faits allégués pour expliquer l'origine de la fête sont peu acceptables. On ne conçoit guère Haman faisant appel au sort (*3*, 7) pour fixer l'époque d'un pogrom juif ; cet incident, même s'il est historique, est trop secondaire pour que la fête en ait tiré son nom et il n'y a aucun mot perse signifiant « le sort » qui ressemble à *Pur*[1].

La plupart des critiques[2] voient donc à juste titre, dans *Esther*, un roman composé avec art, sur des données historiques peu connues et locales, sans

et vient de l'assyrien *addaru*. Le premier mois de l'année juive (correspondant à mars), vient de l'assyrien *nisannu* et signifie « ouverture ».

1. Lagarde, *Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion* (1887, p. 18-28).

2. Même le professeur Sayce, qui, dans son Introduction (1885) avait défendu l'historicité du livre. Il y voit à présent (cf. ses *Monuments*, p. 469 et suiv.) un « exemple de la Haggada juive », un roman à tendance moralisatrice bâti sur quelque donnée historique, à la façon des contes perses.

doute « l'échec d'un complot tenté contre un groupe de la population juive »[1].

Les récentes découvertes de l'assyriologie ont jeté quelque lumière sur cette question obscure[2], en montrant la surprenante ressemblance des noms de Mardochée et d'Esther avec ceux de Mardouk et d'Istar[3]. La fête célébrée en Babylonie, au début de l'année, en l'honneur de ces deux divinités nationales, a dû passer dans le cérémonial juif non sans prendre une couleur spéciale. Les dieux babyloniens y sont devenus deux héros juifs, Mardochée et Esther, et les divinités élamitiques dont Mardouk et Istar avaient triomphé sont devenues Haman et Vasthi, les vaincus de notre livre. On peut noter aussi l'influence d'une fête perse, célébrée au début de l'année sous le nom de *Fourdigan*[4], avec sacrifices, festins et présents. La victoire des deux héros juifs a été présentée, par l'auteur d'*Esther*, sous l'aspect d'une délivrance d'un groupe juif menacé par un complot. Quant à l'appellation de « Pur » qu'avait reçue cette fête, il a tenté, sans grand succès, de l'expliquer par l'incident étrange et insignifiant indiqué plus haut.

La date qu'on peut assigner à *Esther* vient confirmer ces suppositions. Elle est tardive, en effet, et remonte au plutôt au IIIe siècle avant J-C[5]. L'auteur,

1. Maurice Vernes, article *Esther* (*Encycl. Licht.*).

2. Cf. Zimmern, *Zeitschrift A. T. Wissenschaft* (1891, p. 157 et suiv.); Wildeboer, *Die fünf Meghilloth* (série Marti, 1898).

3. A noter aussi l'analogie de Haman avec *Humman*, et celle de Vasthi avec *Wasti* (ou *Masti*), divinités élamitiques.

4. Remarquer l'analogie de ce mot avec le terme *phourdaïa*, par lequel la Version des Septante rend l'expression *Purim*.

5. Wildeboer parle de l'an 135; Steuernagel (*Einl in das A. T.*, 1912) propose l'an 130 environ.

en effet, y parle, comme d'une époque déjà lointaine, du temps (vᵉ siècle) « où Assuérus régnait » (*1*, 1), et il prend soin d'expliquer à ses lecteurs divers usages perses (*1*, 13 ; *4*, 11 ; *8*, 8). Quant au vocabulaire de l'ouvrage, on y trouve des mots récents, dont plusieurs araméismes, et des altérations de syntaxe. Enfin, le silence gardé sur cette histoire dans le reste de la littérature hébraïque jusqu'au temps de *2 Macc.* (1ᵉʳ siècle av. J-C) qui parle de « la journée de Mardochée » (*15*, 36), achève de montrer que notre récit n'est rien moins qu'ancien. L'auteur laisse entendre qu'il en a puisé les éléments dans « le livre des chroniques des rois des Mèdes et des Perses » (*10*, 2). « Cette source doit avoir eu ses origines dans le voisinage de Suse, car elle dénote une connaissance assez exacte des usages et de la terminologie perses ainsi que de la topographie des palais royaux » (L. Gautier, T. II p. 195).

L'admission du livre d'*Esther* parmi les *Ketoubim* ne s'est pas faite sans difficulté. Ce qui l'a desservi, c'est son caractère areligieux et l'esprit de vengeance qui y souffle. Tandis qu'il mentionne le roi près de deux cents fois, il est muet sur Dieu ou Yahvé, — lacune qui a choqué la piété israélite et qui a été comblée par la floraison de diverses *Adjonctions au livre d'Esther* (utilisées par Racine). D'autre part, l'édit rédigé en faveur des Juifs stipule qu'ils pourront faire périr leurs ennemis « avec leurs petits-enfants et leurs femmes » (*8*, 11), et, plus tard, Esther obtient pour eux le droit de se livrer à une deuxième journée de carnage, le 14 Adar (*9*, 15). On s'explique donc l'opposition faite à notre livre par la Synagogue et par l'Eglise Chrétienne. « Je

trouve, disait Luther, qu'il judaïse à l'excès et qu'il est plein de sottise païenne ». Pourtant, en raison même de l'importance qu'il attribue aux Juifs, une fois admis parmi les *Ketoubim* il devint « le rouleau par excellence », et l'on en fit de nombreuses traductions en araméen.

Bibliographie

Dieulafoy, *Le livre d'Esther et le palais d'Assuérus* (*Revue des Etudes Juives*, 1888); Sayce, *Higher Criticism and the Verdict of Monuments;* les commentaires de Sayce (1885), Paton (*Internat. crit. Commentary*).

DEUXIÈME SECTION

LES LIVRES POÉTIQUES

CHAPITRE PREMIER

JOB

A la suite des *Livres historiques*, nos Bibles présentent, en accord avec la division adoptée par les *Septante*, une série de cinq ouvrages auxquels leur forme littéraire a valu le titre général de *Livres poétiques*. Il s'applique mal, il est vrai, à l'*Ecclésiaste*, où la poésie n'est représentée que par quelques sentences (*1*, 7-8 ; 7, 1-8). D'après Zapletal (*Die Metrik des Buches Kohelet*, Fribourg, Suisse, 1904), il serait soumis à certaines règles de métrique; mais, malgré tout, on ne saurait y voir un livre poétique ordinaire.

Le trait distinctif de la poésie hébraïque, c'est le subjectivisme, où s'affirme l'individualité du poète. Il est si accentué qu'il explique l'absence, dans cette littérature, du drame et de l'épopée, deux genres où la personnalité de l'écrivain doit s'effa-

cer pour vivre et peindre la vie des personnages. Le poète laisse parler son cœur ou sa sagesse. Dans le premier cas, on a le *chir*; dans l'autre, le *machal*.

Le *chir* désignait toute poésie qu'on pouvait chanter. Le *machal*, terme élastique qui, d'après son origine, signifie « comparaison », s'appliquait à une parabole ou à une sentence (la gnômé des Grecs), ou encore à un fragment de poésie didactique. Parfois même, il avait le sens d' « énigme » ou de « parodie ».

La poésie hébraïque est très imagée, parfois à l'excès. Elle est chargée de métaphores empruntées, en général, à la vie animale, promptes à prêter aux choses des pensées ou des actions[1]. Elle est volontiers symbolique ; elle montre la divinité se servant des nuages comme d'un char, elle représente ses attributs sous les traits de séraphins et de chérubins.

Sa forme ne consiste ni dans le rythme ni dans la rime. Pourtant, elle ne les exclut pas. Sans se soumettre à la scansion rigoureuse des Grecs et des Romains, elle prend souvent une allure cadencée : dans divers psaumes on a reconnu nettement des pieds, et dans la complainte (*qîna*) un rythme spécial. D'autre part, si elle ne recherche pas la rime, elle ne dédaigne pas l'assonnance (voir, par exemple, *Lament. 5*, où la syllabe rimante *nou* revient quarante fois). Ses formes habituelles sont le distique et la strophe de quatre vers[2]. Parfois la poésie

1. Elle parle des arbres qui « battent des mains » (*Esaïe*, 55, 12) ou du Liban qui « bondit comme un veau » (*Ps. 29*, 6).

2. Il en est même de plus longues : Reuss en signale de 5, 6, 7, 8, 10 et même 16 vers.

hébraïque délaisse la strophe et prend des aspects très variés. On y trouve des refrains (cf ps. *42* et *43*, où un verset revient trois fois : *42*, 6, 12 et *43*, 5). Il faut signaler un genre artificiel, d'inspiration faible, le poème alphabétique, composé de vingt-deux vers, dont chacun commence par une des lettres de l'alphabet hébreu dans l'ordre indiqué par la grammaire (ps. *37*, *119* etc; les quatre premières *Lamentations*).

L'essence de la strophe est le *parallélisme*, ou reproduction dans le second vers de l'idée exprimée par le premier (ps. *34*, 2, etc). Parfois, il est antithétique : le second vers reprend l'idée du premier sous forme de contraste (*Prov. 13*, 1, 9 etc). Parfois, il est disjonctif : la pensée est répartie entre les deux membres de phrase (ps. *92*, 3 etc). Enfin, il peut être parabolique : les deux membres sont reliés par une comparaison (*Prov. 25*, 11 etc).



Job, qui ouvre la série des *Livres poétiques*, n'est ni une épopée, car le récit y est réduit, ni un drame, car l'action y est limitée, ni un poème didactique, car on y découvre une pluralité d'opinions et un lyrisme puissant [1]. Il n'est pas non plus un récit historique : l'imprécision du lieu et de l'époque où les événements se déroulent, la simultanéité et l'étendue des catastrophes qui fondent sur le patriarche, l'invraisemblable silence de sept jours et de

1. Ed. Reuss, *La Bible*, VIe partie : *Philosophie religieuse et morale des Hebreux*, 1878, (p. 14).

sept nuits, la restauration subite de sa prospérité montrent bien que le livre est une fiction, basée sans doute sur une vieille tradition, celle des malheurs d'un juste[1], mentionné par *Ezéchiel* (*14*, 14). Ce poème est, en réalité, selon l'expression de Reuss, « une belle et grandiose parabole », et, comme le dit avec éloquence Ernest Renan, « la plus sublime expression de cette lamentation qui jusqu'à la fin portera vers le ciel la protestation de l'homme moral. Le blasphème y touche à l'hymne, ou plutôt il est un hymne lui-même, puisqu'il n'est qu'un appel à Dieu contre les lacunes que la conscience trouve dans l'œuvre de Dieu »[2].

Il s'ouvre par un *Prologue* en prose (*1-2*), qui raconte les tortures inouïes infligées à Job par Satan, avec l'assentiment de Dieu, et l'admirable résignation dont il fait preuve. Puis vient le *poème* (*3-42*, 6), dont le noyau est la partie *3-27*, 6.

Aux plaintes déchirantes de l'infortuné succèdent trois cycles de discours. Dans les deux premiers (*4-14* et *15-21*), les réflexions des trois amis de Job, Eliphaz de Théman, Bildad de Schuach et Tsophar de Naama, alternent avec ses répliques. Ils soutiennent, en un brillant langage, que les bons et les méchants sont récompensés ou punis dès ici-bas. Job, sans se croire sans péché, répond, avec une énergique et douloureuse éloquence, qu'il y a une affreuse disproportion entre ses épreuves et ses fau-

1. Reuss nie, à tort peut-être, l'historicité de Job. Il invoque — argument insuffisant — l'étymologie de ce nom : *Jyob*, terme général qui signifie « objet de l'inimitié ».
2. *Le livre de Job*, chez Michel Lévy, 3e éd. 1865, p. LXII.

tes, et il affirme que son « défenseur » (Dieu) le justifiera[1]. Plus loin (*21*), il constate avec amertume que « au jour de malheur, le méchant est épargné ». Avec le troisième cycle (*22-27*, 6), le ton change. Eliphaz et Bildad, désespérant de convaincre leur ami, l'accablent de reproches directs (voir surtout *22*, 5-9), qui n'ont d'autre effet que de surexciter ses protestations d'innocence et ses appels à la justice de Dieu (*23*, 3-12 etc).

Viennent ensuite deux fragments d'un genre tout différent et inattendu : *27*, 7-23, où Job se rallie, d'une façon surprenante, à la thèse de ses amis, et *28*, qui est un éloge magnifique de la sagesse. La vraie note du poème reparaît dans les trois chapitres suivants, où Job trace un tableau saisissant de son ancienne prospérité et de ses souffrances, et se justifie en termes d'une émouvante beauté.

A partir de *32*, apparaît un quatrième ami, Elihu, dont le discours remplit *32-37*. Il oppose à l'assurance de Job la justice de Dieu, qui sait frapper les impies (*34*, 16-32), et soumet les justes à des épreuves qui sont des exhortations à la repentance (*36*, 9-12). Puis Yahvé lui-même intervient et, en une série de questions qui sont autant de tableaux éclatants (*38-39*), il confond Job sous l'étalage de sa sagesse et de sa toute-puissance. Ce discours est confirmé par un autre (*40-41*), qui célèbre la vigueur de l'hippopotame et du crocodile. Ils sont suivis, l'un et l'autre, de confessions où Job exprime sa repentance

1. Tel est le sens du fameux passage *19*, 25, où l'on a vu à tort une allusion au Rédempteur (Jésus-Christ) et une proclamation de la vie future.

(*39*, 37-38); *42*, 1-6). Puis vient l'*Epilogue* (*42*, 7-17), qui raconte son retour à son ancienne prospérité.

*
**

Comme notre analyse l'a fait pressentir, ce poème est loin d'être homogène. Le Prologue tout d'abord est en contradiction avec le corps de l'ouvrage. Ici, Job a des allures de révolté, volontiers arrogant; là, il apparaît comme un modèle de patience. Ici, ses enfants sont mentionnés comme vivants (*19*, 17); là, leur mort tragique est racontée (*1*, 19). Même désaccord entre le poème et l'Epilogue. D'après le premier, Dieu censure Job; d'après le second, il le loue, lui qui a osé l'invectiver, lui contre lequel il a fait ses deux grands discours, tandis qu'il blâme à deux reprises (*42*, 7, 8) les trois amis qui, pourtant se sont faits les champions du « Tout-Puissant ». Plus frappantes encore sont les divergences doctrinales qui séparent le poème du début et de la fin du livre. Le Prologue se propose, non pas de sonder le problème angoissant des souffrances du juste, mais de montrer que la piété peut être désintéressée et résister aux pires douleurs. Le poète, au contraire, s'est posé ce problème-là. Il réfute l'opinion courante, représentée par Eliphaz et ses deux compagnons, de la corrélation exacte, ici-bas, soit entre la vertu et la prospérité, soit entre le péché et le malheur. Leur erreur est prouvée par l'expérience, et elle s'aggrave de l'injustice à laquelle ils sont logiquement conduits en attribuant à Job une cul-

pabilité proportionnée à son infortune. Ce dernier devient le porte-parole du poète, passionné et douloureux interprète[1] de l'âme juste, qui, devant ses cruelles épreuves, proteste et crie au Dieu en qui elle espère toujours ! L'auteur échoue, d'ailleurs, à trouver une explication, et il n'a d'autre ressource que celle d'invoquer la sagesse impénétrable du Tout-Puissant. D'autre part, l'Epilogue, qui raconte le retour de Job à la prospérité, loin d'être la conclusion logique du poème, donne raison à la thèse d'Eliphaz que le corps de l'ouvrage a victorieusement combattue (L. Gautier, t. I p. 109). Selon toute apparence, le Prologue et l'Epilogue sont le début et la fin d'un récit populaire [2], dont il nous manque la partie moyenne, celle qui rapportait les discussions de Job avec ses amis. Le poète l'a utilisé[3] comme un cadre au sein duquel il a placé ses brillantes peintures, sans se préoccuper de faire disparaître les contradictions qui en résultaient.

Le discours d'Elihu est regardé à bon droit, par la majorité des critiques[4], comme une addition d'un écrivain postérieur, choqué des audaces voire des blasphèmes mis dans la bouche de Job, et désireux

1. Comme le dit très bien Duhm, « c'est avec son propre sang qu'il a écrit son poème » (*Das Buch Hiob,* série Marti, 1897, p. IX).

2. D'après Karl Budde (*Hiob,* série Nowack, 3e éd., 1913), son contenu se rattache à des légendes qui circulaient chez divers peuples, surtout les Babyloniens.

3. Comme l'ont bien vu Renan et Reuss, le poème ne serait guère intelligible sans ce cadre.

4. Il faut en excepter, entr'autres, Karl Budde, qui, pourtant, a dû concéder dans la 3e édition de son commentaire (1913) la présence d'assez nombreuses interpolations dans le discours d'Elihu.

d'expliquer la souffrance en faisant ressortir son rôle éducateur. Tout l'indique : le silence du Prologue et de l'Epilogue sur ce quatrième ami, l'apostrophe de Yahvé, éclatant (*38*, 1) comme si personne n'avait discouru depuis la fin des paroles de Job (*31*, 40), la langue du discours d'Elihu, plus riche en araméismes que le reste du poème, le style plus abstrait[1]. On doit regarder aussi comme interpolés les deux fragments *27*, 7-23, et *28*, dont l'esprit ou le ton sont en désaccord avec les pensées et la manière de Job, et le second discours de Yahvé qui apparaît comme une répétition du premier et qui retarde le dénouement[2].



Quel milieu et quelle date peut-on assigner à *Job* ? Luther, et d'autres après lui, l'ont placé au temps de Salomon, qui leur paraissait être l'âge d'or de la littérature israélite — désignation qui conviendrait mieux, d'ailleurs, au temps d'Ezéchias. D'après Renan, il se rattacherait à la « grande école de philosophie paraboliste » qui s'était groupée autour de Salomon et dont l'activité se prolongea longtemps après lui, et il daterait de l'an 700 environ. Renan invoque les qualités de son style — celui de la grande époque — où l'on admire « la concision, la tendance à l'énigme, un tour énergique et comme frappé au marteau ». Tel est, à peu près, le point

1. Renan le qualifie de « froid, lourd, bizarre, prétentieux ».
2. Cheyne, *Job and Solomon*, p. 56.

de vue de Reuss; l'auteur, chassé de sa patrie, après la chute du royaume d'Israël, aurait composé son livre en Arabie.

La critique a été amenée, par de sérieuses raisons, à descendre jusqu'à la période perse et à rattacher le livre au mouvement moral et religieux de la « Sagesse » israélite (*Hokma*). Il dénote, en effet, une large expérience humaine et une réflexion déjà exercée. La pensée religieuse qu'il exprime (par exemple sur Dieu) révèle une époque de maturité, voisine de celle qu'indiquent les belles pages du Second Esaïe ou le psaume *139*. On peut, au reste, discerner dans *Job* des allusions assez transparentes à l'Exil et à la Restauration (cf *12*, 23). Enfin, le vocabulaire, où l'on trouve des mots araméens et d'autres d'origine arabe, implique, comme l'avouait Renan, « les derniers temps de la littérature hébraïque ». D'après Driver, Davidson etc, ce serait l'époque du Second Esaïe; selon Duhm, la première moitié du ve siècle; pour Maurice Vernes, le IVe ou même le IIIe siècles. Comme le suggère Reuss, l'auteur vivait sans doute dans le voisinage de peuples parlant l'arabe et l'araméen.

Appendice

A consulter : Bradley, *Lectures on Job* (1887) ; Dillmann, *Hiob erklärt* (4e éd. 1891) ; Siegfried (série Haupt, 1893) ; Kautzsch, *Die Poesie und Die poetischen Bücher des A.T.* six conférences (Mohr, Leipzig et Tubingue, 1902) etc.

CHAPITRE II

LES PSAUMES

Le livre des *Psaumes* est un recueil de chants liturgiques qui, chez les Juifs, servaient au culte public. Un assez grand nombre d'entre eux ont été, à l'origine, à ce qu'il semble, des prières individuelles. Cette thèse a été soutenue avec force par Emile Balla, qui a repris, contre Reuss, Smend, Cheyne, l'idée émise par Calvin, Ewald, Hupfeld, etc., en accord avec Budde, Gunkel, Bertholet etc. (*Das Ich der Psalmen untersucht*, Vandenhoeck und Ruprecht, Goettingue 1912). A des considérations de critique interne, ce savant a ajouté un argument tiré de l'analogie de plusieurs de ces hymnes avec certains psaumes assyro-babyloniens, dont le caractère individuel ressort de l'emploi de noms propres et, parfois, de la forme dialoguée. Ces hymnes bibliques personnels, dont plusieurs ont pu exprimer des sentiments collectifs (ps. *71*, *138*), sont devenus, par des changements apportés au texte (ps. *22*, on a ajouté 28-30; ps. *51*, on a ajouté

20-21, etc), ou par suite du sens nouveau que chanteurs et lecteurs y attachaient, des cantiques appropriés au culte.

Le Psautier n'a pas été écrit par des prêtres pour des prêtres. Il a été composé par des pauvres pour les pauvres. C'est le livre où ils ont exprimé leurs souffrances et leurs espoirs, le livre de la foi, qui console et fortifie [1], et l'on peut y voir, avec Luther et Calvin, une sorte de petite Bible, miroir où se reflètent l'âme religieuse et son Dieu [2].

La plupart des Psaumes sont des chants pieux. Les uns sont des cantiques de « louange » (*tehilla*) qui célèbrent la gloire, l'activité ou la justice de Yahvé (*19*, 1-7; *104*; *139*; *73*). D'autres, véritables « prières » (*tephillot*), expriment les sentiments les plus divers, angoisse (*5*, *22*), confiance (*23*), délivrance et gratitude (*103*, *107*), repentance [3] etc. Plusieurs sont des hymnes composés probablement pour des fêtes religieuses (*24*, *68*, et ceux dits « des pèlerinages »: *120-134*), ou simplement utilisés pour elles (92, « pour le sabbat »; *30*, « pour la dédicace du temple », purifié par Judas Maccabée; *100*, « pour l'action de grâces », sans doute lors des sacrifices de ce genre). D'autres sont messianiques: ils annoncent l'ère glorieuse où les justes posséderont le pays (*37*), et où Yahvé pren-

1. A. Causse, *Les « Pauvres » d'Israël*, p. 81; Lods, *Les « Pauvres » d'Israël* (d'après un ouvrage récent), Leroux, 1922, p. 13.

2. Luther, *Préface au Psautier*; Calvin, *Commentaire sur le Livre des Psaumes* (*Préface*).

3. Voir les sept psaumes « pénitentiaux » : *6, 32, 38, 51, 102, 130* et *143*.

dra possession de l'empire du monde (*47*, *57*, *72*). Parmi les psaumes religieux, il en est qui ont un caractère didactique, ceux qui retracent le bonheur du juste (*112*) et le mettent en contraste avec le malheur du méchant (*1*, *37* etc), ou bien ceux qui exaltent la Loi (*1*, *19*, 8-12, et surtout *119*) ou célèbrent les bienfaits de Yahvé envers son peuple (*78*, *105*, *106* etc). Ces derniers peuvent être rangés dans le groupe des chants patriotiques, où le sentiment religieux est moins accusé. On peut y mettre aussi la complainte fameuse des Juifs exilés à Babylone (*137*), les cantiques qui glorifient Sion (*46, 48*, *68*, *87* etc), un chant d'amour (*45*) composé à l'occasion du mariage d'un roi israélite avec une princesse étrangère [1], et divers psaumes qualifiés à tort de messianiques (*2*, *20, 72*, *110* etc), car le roi qu'ils célèbrent et présentent comme « l'oint » de Yahvé, ne peut guère être identifié avec le Messie [2].



Notre livre tire son nom du mot grec *psalmos* (chant accompagné d'instruments à cordes) employé par les *Septante* [3], et correspondant au terme hé-

1. Ce roi n'a pu être identifié. On y a vu à tort le Messie, époux soit de la nation israélite soit de l'Eglise. C'est, sans doute, une interprétation allégorique de ce genre qui a valu à ce chant son admission dans le Psautier.

2. Même pour les psaumes *2* et *110*, cette assimilation est contestée (Voir *La Bible du Centenaire*: *Les Psaumes*, p. 1 et 140).

3. Il vient du verbe *psallô*, d'où est dérivé *psaltérion*, instrument à cordes connu en Orient (*Daniel* 3, 5) De ce terme est venu le nom de *Psautier*.

breu *mizmor*, qu'on trouve dans la suscription de nombreux psaumes. Ce titre diffère de celui que le Judaïsme palestinien lui a donné : « Livre de Louanges » — *Sepher Tehillim* [1].

Le nombre des Psaumes, dans la Bible hébraïque, est de 150. Ce chiffre est le même dans les *Septante*, mais les numéros n'y correspondent pas toujours à ceux du texte hébreu : ces traducteurs ont, en effet, réuni certains hymnes [2] et divisé certains autres [3]. Cette divergence doit être notée pour éviter des confusions, car elle se retrouve entre la Bible catholique, qui suit la numérotation des *Septante*, et les Bibles protestantes, qui ont adopté celle de l'hébreu.

Dans la Bible rabbinique, à une époque assez tardive, le recueil de ces 150 psaumes a été divisé en cinq livres, comme l'a été la Tora. Le partage a été fait de façon à ce que chaque section se termine par un hymne couronné d'une formule liturgique glorifiant Yahvé (doxologie). Le psaume 150 est lui-même une doxologie finale. Le premier livre comprend les psaumes *1-41* ; le second, *42-72* ; le troisième, *73-89* ; le quatrième, *90-106* ; le cinquième *107-150*. Sous ces divisions artificielles, on discerne dans le Psautier la juxtaposition de recueils anciens et de morceaux détachés. Le premier

1. Pluriel de *tehilla* (louange), mot dérivé de la racine *halal*, qu'on retrouve dans l'exclamation *Halelou-ya*, « louez Yahvé » (en français : *Alléluïa !*)

2. Le *10* (hébreu) avec le *9* (ils forment le *9*) ; le *114* avec le *115* (ils forment le *113*).

3. Le *116* (hébreu) est devenu les *114* et *115* (grecs) ; le *147* (hébreu) est devenu les *146* et *147* (grecs).

livre est une collection d'hymnes qui portent le nom de David ; elle est précédée de deux psaumes sans suscription, appelés pour ce motif « orphelins », les *1* et *2*. Dans le deuxième, on trouve une autre série de poésies « davidiques » (*51-70*, sauf deux, anonymes), précédée de neuf hymnes et suivie de deux autres, dûs à des auteurs divers. Elle est d'une autre main que la première : on l'a conclu d'une particularité remarquée par Ewald, l'emploi presque exclusif de Yahvé dans celle-ci et d'Elohim dans celle-là [1]. Dans le troisième livre, on distingue une collection de onze psaumes avec la mention d'Asaph, où le terme d'Elohim prédomine, puis une série de six poésies diverses (dont une « davidique », le ps. *86*), où le nom de Yahvé est bien plus fréquent que l'autre. Le quatrième comprend des psaumes exclusivement yahvistes, en majorité anonymes ou même orphelins, et paraissant avoir été réunis un à un : l'un d'eux (le *90*e) porte le nom de Moïse, deux celui de David (les *101*e et *103*e). Le cinquième livre, presque entièrement yahviste, est également composite. On y reconnaît quatre morceaux détachés (dont trois « davidiques »), puis un petit recueil liturgique (*111-118*) dont chaque hymne commence par la formule *Halelou-ya* [2], et, après le long psaume alphabétique *119*, une série de quinze poèmes (*120-134*) avec la mention *maalot*, (« montées »), que les pèlerins

1. Cette prédominance d'*Elohim* s'explique par le souci croissant des Juifs d'éviter de prononcer le nom sacré (*Yahvé*).

2. C'était une exclamation très bruyante, que le peuple faisait entendre sur l'invitation des prêtres.

chantaient, semble-t-il, en montant à Jérusalem pour les fêtes [1]. Ce cinquième livre continue, à la suite de trois psaumes également anonymes, par une collection de huit morceaux portant le nom de David et une série de cinq hymnes précédés et suivis de la formule *Halelou-ya.*

On le voit, le Psautier « s'est formé par la réunion de plusieurs collections partielles » complétées encore par l'intercalation de morceaux isolés [2]. Quelles sont les étapes de cette genèse ? Il y a là un problème littéraire complexe qu'il faut tâcher d'élucider.



Pendant longtemps, on l'a simplifié en attribuant un grand nombre de ces chants aux personnages divers dont les noms figurent dans leurs suscriptions : Moïse « homme de Dieu » (ps. *90*), David, mentionné dans 73 hymnes, Salomon (*72* et *127*), Asaph, musicien et « voyant » du temps de David (*2 Chron. 29*, 30), dont les descendants étaient voués au chant sacré (12 psaumes), les fils d'Etan ou Yedoutoun (4 psaumes), les « fils de Koré », famille lévitique de chantres et portiers du temple sous David (*1 Chron. 6*, 37 etc.), dont les

1. Cette explication de Herder, Reuss, F. Bovet, etc., est préférable à celle des critiques qui voient dans les *maalot* une indication musicale marquant un ton plus élevé ou encore les degrés du temple sur lesquels ces psaumes auraient été chantés. — Cf. le terme *anabasis*, montée (vers la haute Asie).

2. Ed. Reuss, *La Bible*, Ve partie : *Poésie lyrique*, p. 30.

descendants furent chantres sous Josaphat (*2 Chron. 20*, 19) et portiers sous Ezéchias (*2 Chron. 31*, 14), et dont Héman a été le représentant le plus en vue (11 psaumes).

Cette attribution ne peut se soutenir. Il est fort possible, assurément, que ces personnages aient été poètes et compositeurs, David surtout, auteur d'élégies (*2 Sam. 1*, 19-27 ; *3*, 33 b-34) et musicien renommé (cf *Amos, 6*, 5). Mais, en fait, certaines particularités de vocabulaire, telles que les araméïsmes (ps. *139* etc), ou encore la nature des allusions ou des sentiments exprimés empêchent d'assigner la plupart, sinon la totalité, de ces psaumes à ce roi qui, d'ailleurs, est présenté par *les Chroniques* (1 *Chron. 25*, 1 ss), non pas comme auteur de poésies mais comme organisateur de la partie musicale du culte (Driver, p. 374 ss). Au reste, la préposition hébraïque *le*, placée devant ces noms dans les suscriptions (exemple : *ledavid*) signifie, non pas, comme on l'a cru et répété, « de » — ce qui désignerait l'auteur — mais « à », ce qui indique le possesseur [1]. Il y eut, en réalité, plusieurs recueils de cantiques, dont chacun était en usage dans trois confréries de chantres, à Jérusalem, mentionnées par les *Chroniques*, *Esdras* et *Néhémie* : celles des fils d'Asaph, des fils de Koré et des fils d'Etan-Yedoutoun. Plus ancienne encore était la collection de chants placés sous le nom de David, attestée par la mention « fin des prières de David, fils d'Isaïe » qui termine le ps. *72*, le dernier du second livre (Voir dans *2 Chron. 35*,

1. Les *Septante* la rendent par le datif *tô* (*au*).

15, une allusion à ces quatre chœurs). Par contre, on discerne deux autres recueils plus récents : celui de 55 psaumes qui portent le nom de « chef des chantres » (*lamenassḥéa*), accolé, en général, à celui de David ou d'Asaph etc, et qui ont été visiblement empruntés à d'autres séries portant la mention de tel ou tel de ces personnages, et une seconde collection, plus tardive encore, contenant des psaumes où le terme de Yahvé a été remplacé par celui d'Elohim. Quant aux indications de quelques hymnes sur Moïse et Salomon, elles sont négligeables : rien ne permet de les leur attribuer, et ils sont trop rares pour qu'on puisse en déduire l'existence de recueils pourvus de ces noms.

D'autre part, on ne peut guère tenir compte des renseignements historiques mis en tête de treize psaumes attribués à David, et relatifs à divers événements de sa vie, sa fuite dans le désert de Juda (*63*) ou devant Absalom (*3*), ou encore son aventure avec Bat-Chéba (*51*) etc. Ils doivent dater d'une époque tardive où quelque scribe, voyant en David l'auteur de ces cantiques, a cru trouver dans *Samuel* des circonstances auxquelles ils pouvaient se rapporter (L. Gautier II p. 31). Ainsi, la suscription assignant à David le célèbre psaume de repentance (*51*) est fausse: il remonte, au plus tôt, au temps de la Captivité, puisqu'il demande (v. 20) que les murs de Jérusalem soient rebâtis.

Avec la majorité des critiques, il y a lieu d'admettre que le premier grand noyau du Psautier a été l'ensemble des psaumes *3-89*, formé de collections d'abord séparées. L'adjonction des psaumes

1 et *2* et celle des deux derniers livres se sont faites plus tard. Toute cette élaboration, encore obscure pour nous, a subi divers remaniements avant d'aboutir au Psautier définitif.

*
**

Les dates des psaumes sont difficiles à fixer, car ils manquent d'indications historiques, à part la mention d'événements lointains, tels que la sortie d'Egypte, l'activité de Moïse ou de David. Ce qui complique encore le problème, ce sont les remaniements successifs de la plupart d'entre eux. Pourtant, l'on peut risquer des hypothèses. Quelques-unes de ces poésies semblent antérieures à l'Exil. Cette période est fort admissible, car le chant et les instruments de musique étaient déjà employés dans le culte au temps de Jéroboam II (*Amos*, *5*, 23). En fait, l'examen de ces morceaux permet de les rattacher à l'époque des Rois [1]. Certains critiques en ont même attribué, non sans hardiesse, quelques-uns à David [2]. D'autres, par contre, tels que Duhm, (*Die Psalmen*, série Marti, 1899), nient qu'il y ait un seul psaume antérieur à l'Exil. La plupart de ces hymnes appartiennent à une époque tardive, en particulier ceux qui dépeignent la Loi comme codifiée (ps. *1*, *19*) ou qui ont une couleur araméenne prononcée (*116*, *122*). Le plus ancien

1. Voir par exemple les ps. *20, 21, 33, 61, 63, 72*.
2. Ewald lui en assigne 14, Hitzig 11, Delitzsch 44 ; Baethgen (*Die Psalmen*, 2e éd., série Nowack, 1897) lui en attribue 3 (les nos *3*, *4* et *18*).

d'entre eux est sans doute le *137*e, qui paraît dater de l'Exil (Duhm). Plusieurs sont visiblement de la période maccabéenne, en particulier — comme l'avait pressenti Calvin — les ps. *44*, *74* et *79*, qui décrivent des épreuves identiques aux persécutions d'Antiochus Epiphane [1].

Quant à la date du Psautier lui-même, les rares indices qu'on relève dans les *Chroniques*, *2 Maccabées* ou la *Sapience de Sirach*, ne permettent guère de la préciser. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il a dû se clore entre l'époque des Maccabées et la prise de Jérusalem par Pompée en l'an 63 (Duhm). Les *Psaumes de Salomon*, un peu postérieurs à cette dernière date, auraient été insérés, en effet, dans le Psautier s'il avait été encore flottant.

Le texte des Psaumes a subi de nombreuses retouches, comme on peut le constater dans plusieurs morceaux où certains passages se relient mal au contexte, ou violent les règles métriques que leurs premiers auteurs avaient adoptées. De plus, il nous est parvenu assez souvent altéré. De bonnes corrections ont été proposées par divers savants, en particulier Ch. Bruston (*Le Texte primitif des Psaumes*, 1873).

1. Voir *Les Psaumes* (*Bible du Centenaire*). L'origine maccabéenne de certains hymnes a été niée par Ewald, Hupfeld, Dillmann, Ch. Bruston, Causse, mais exagérée par Hitzig, Reuss, Cheyne, Duhm.

Appendices

I. — En plus des inscriptions qui donnent des noms propres ou des indications soi-disant historiques, il en est d'autres qui sont des annotations littéraires et musicales. Les premières sont parfois obscures. A côté des termes *mizmor* (psaume), *chir* (chant lyrique), *tehilla* (louange), *tephilla* (prière), il en est d'autres dont le sens est inconnu : *miktam*, *chiggayôn*, *maskil* (ce dernier signifie peut-être « poème composé avec art » — d'après 2 *Chron.* *30*, 22). Parmi les indications musicales, voici les moins énigmatiques. *Sèla*, qui figure souvent dans le Psautier, signifiait sans doute un interlude d'instruments. (Ce mot peut dériver d'un verbe signifiant « élever »). *Sur jeunes femmes* (*46*) parait désigner une voix de soprano ou un ton aigu d'instrument, *Higgayôn* (*9*, 17) signifiait probablement « en sourdine ». D'autres annotations donnaient, semble-t-il, les premières paroles de chants connus : « Sur *Biche de l'Aurore* (Ps. 22) ; sur *Une colombe* (s'envole) *vers le lointain* (56) ; sur *Pareille à des Lis* (*45*, *80* etc) ; sur *Meurs pour le fils* (9) ». Il y aurait là, observe Reuss, un procédé analogue à l'adaptation d'airs populaires, sans caractère religieux, aux psaumes traduits par Clément Marot (Voir la savante *Note générale* qui termine *Les Psaumes* de la *Bible du Centenaire*).

II. Bibliographie. — John Forbes, professeur à Aberdeen, *Studies in the Book of Psalms* (1888) ; Bishop Alexander (of Derry), *Witness of the Psalms to Christ and Christianity* (Bampton Lectures, 3e éd, 1890) ; Cheyne, *Origin and religious ideas of the Psalter* (Bampton Lectures, 1891) ; et les commentaires de Franz Delitzsch (1859 ; 4e éd. 1883-1884), Ed. Reuss (1879), Perowne (7e éd. 1890), Cheyne (1888), Schultz (dans Strack und Zoeckler, 1888), Bæthgen, 1892 (2e éd. 1897), Maclaren (*Expositor's Bible*, 3 vol. 1893-1895), J. Wellhausen (série Haupt, 1895), Hermann Gunkel (Vandenhœck und Ruprecht, 1904), etc.

CHAPITRE III

LES PROVERBES ET L'ECCLÉSIASTE

Le livre des *Proverbes* se compose surtout de distiques énonçant des sentences (*machal*).

A la suite d'un long titre explicatif (*1*, 1-6), qui annonce les « proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël », il s'ouvre par une longue et pressante exhortation, adressée par un père à son fils, ou par un maître à son élève. C'est un éloge de la Sagesse, basée sur la « crainte de Yahvé » (*1*, 7), « plus précieuse que les perles, arbre de vie pour ceux qui la saisissent » (*3*, 15, 18). Le jeune homme est mis en garde contre les méchants (*1*, 10-19), en particulier contre la femme légère (*2*, 16-19 ; *6*, 24-35, et surtout *7*, 6-23), etc. A deux reprises la sagesse est personnifiée ; elle apparaît et crie dans les rues et à la croisée des chemins (*1*, 20 ss, et surtout *8-9*.)

Viennent ensuite deux grandes collections de sentences, séparées par deux appendices et suivies de trois morceaux assez courts.

La première (*10*, 1-*22*, 16) se compose de 376 distiques, avec cette inscription initiale « proverbes de Salomon ». Nombre d'entre eux répètent sans originalité les lieux communs de la morale sur les bienfaits de la sagesse et la punition des méchants. On y trouve pourtant de belles et profondes pensées sur la libéralité (*11*, 17, 24), la maîtrise de soi (*16*, 32), la justice « qui élève une nation » (*14*, 34), ou contre le mensonge et la paresse (*20*, 17 ; *22*, 13). Le premier appendice (*22*, 17-*24*, 22) comprend 32 maximes précédées d'un court appel à « écouter les paroles des sages », et illustrées par quelques traits justes ou piquants (*23*, 4 ; 29-32). Le second (*24*, 23-34), se compose de quelques sentences avec ce titre : « autres maximes des sages ». On peut y relever une satire spirituelle du paresseux (30-34).

La deuxième grande série (*25-29*), munie de cette suscription « proverbes de Salomon, recueillis par les gens d'Ezéchias, roi de Juda », est formée de 127 maximes, dont 114 distiques [1]. Elles ont plus de couleur et d'esprit que celles de la première collection. Qu'on en juge par les pensées, finement ciselées, sur la parole dite à propos, la libéralité qui se vante sans donner ou les blessures que fait un véritable ami (*25*, 11, 14 ; *27*, 6). C'est là aussi qu'on trouve ce noble précepte repris par saint Paul : « Si ton ennemi a faim, donne-lui du pain à manger, etc » (*25*, 21).

Le livre des *Proverbes* se termine par trois

1. Les autres sont des quatrains (6) ou revêtent une forme irrégulière (7).

morceaux très différents : « Paroles d'Agur, fils de Jaké » (*30*), comprenant une douzaine de petits groupes poétiques, où, à côté de jeux d'esprit assez mordants et parfois équivoques, on rencontre des maximes intéressantes, comme celle-ci : « Ne me donne ni pauvreté ni richesse, accorde-moi ma juste portion de pain » (*30*, 8) ; — « paroles de Lemouel, roi de Massa [1], que sa mère lui enseigna » (*31*, 1-9) : elle le met en garde contre les femmes et la boisson et lui recommande la justice ; — portrait de la mère de famille [2], beau poème alphabétique, de 22 distiques, célébrant « la femme vertueuse, qui craint Yahvé » (*31*, 10-31).



Le simple aspect de ces recueils si disparates empêche de voir dans notre livre l'œuvre d'un moraliste, qui l'aurait composé à la façon d'un La Rochefoucauld burinant ses maximes. Cette impression se change en certitude quand on constate que les mêmes dictons apparaissent parfois dans les deux grandes séries. Certains textes y sont analogues (voir le passage sur le paresseux et le lion : *22*, 13 et *26*, 13), et même identiques (la femme querelleuse, *21*, 9 et *25*, 24 ; le paresseux et le plat, *19*, 24 et *26*, 15 ; les paroles du rapporteur *18*, 8 et *26*, 22 etc.),

1. C'est par ce mot, qui désigne une région de l'Arabie septentrionale (*Gen.* 25, 14), que Reuss et d'autres traduisent le mot *massa*, dont le sens ordinaire (*oracle*) soulève une difficulté grammaticale.

2. Il faut écarter la désignation singulière de « femme forte » que les traductions françaises lui ont donnée.

Les répétitions se montrent aussi dans le même recueil, sinon dans celui des gens d'Ezéchias, qui est fait avec soin, du moins dans le premier[1]. Tantôt la moitié d'un distique est répétée (*10*, 8 et *10*, 10 etc), tantôt la sentence entière (*14*, 12 et *16*, 25). La double conclusion qui s'impose, est que les deux groupes de maximes ont été rassemblés par deux auteurs différents, dont chacun a ignoré le travail de l'autre, et que le compilateur du premier n'est pas l'inventeur des dictons, car comment supposer qu'il se soit copié lui-même, parfois à quelques lignes de distance ?

Parmi ces proverbes, plusieurs sont très probablement de Salomon, dont le nom revient à trois reprises (*1*, 1 ; *10*, 1 ; *25*, 1). Si, par une exagération dont l'histoire littéraire offre d'autres exemples (que l'on songe à David et à Homère), la tradition lui en a attribué un chiffre invraisemblable (3000, d'après 1 *Rois 5*, 12), il a dû pourtant en formuler un certain nombre, et plusieurs ont été sans doute conservés dans les deux collections. L'une d'elles — la seconde — semble avoir été formée ou, en tout cas, commencée sur l'ordre d'Ezéchias. La première est bien plus récente, comme on peut le conclure du passage sur la Sagesse qui se présente comme la première créature de Dieu et son ouvrière (*8*, 22, 30), spéculation grecque assez tardive, qui annonce la métaphysique alexandrine. Quant aux autres morceaux des *Proverbes*, ils furent incorporés à ces deux groupes par un sage, qui leur donna un

1. Pour les détails, voir Ed. Reuss, *La Bible* : *Philosophie religieuse et morale des Hébreux*, Fischbacher, 1878, p. 148-150.

titre (*1*, 1-6). La plus grande partie du livre paraît dater d'une époque paisible où ne résonne aucun bruit de guerre, aucune annonce de catastrophe, et se rattacher à l'activité de la *Ḥokma.*

Les *Proverbes* ont eu au moins deux rédactions différentes : la traduction des *Septante*, qui omet de nombreux distiques du texte hébreu et en ajoute d'autres, postule l'existence d'un autre original[1].

La morale de notre livre est saine et judicieuse. « On y rencontre bien par ci par là, » dit Reuss, « certaines règles de prudence qui n'accusent pas un sentiment bien généreux... Mais la grande majorité de ces sentences sont... sérieuses et dignes de tout éloge. Partout la crainte de Dieu est recommandée comme le commencement et la base de toute sagesse... La foi en la justice du gouvernement du monde... fait encore le fond de la philosophie nationale comme du temps des prophètes. Et pas plus que leurs glorieux devanciers, ces sages ne portent leur regard au delà des limites de leur horizon terrestre... » (p. 159-160).



La ressemblance de l'*Ecclésiaste* avec les *Proverbes* et son attribution à Salomon (*1*, 1) expliquent la place que les *Septante* lui ont assignée, entre ce livre et le *Cantique des Cantiques*, avec lesquels il forme le groupe des écrits dits « salomoniques ».

L'*Ecclésiaste*, qui se rattache lui aussi à la

1. Baumgartner, *Etude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes*, Leipzig, 1890.

Hokma, est un recueil de réflexions et de maximes, d'une saveur pénétrante et amère, lourdes, en général, de pessimisme accablant. D'après lui, le « profit » (hébreu : *yitron*) que l'homme retire de sa peine est nul : tout est « vanité et poursuite de vent » (*1*). Vanité, le plaisir, l'opulence, la sagesse, le travail (*2*) ! Le mieux, pour l'homme, c'est de se donner du bien-être, car une fois mort, il ne jouira plus de rien (*3*, en particulier 18-22). Les morts sont plus heureux que les vivants (*4*). Le pauvre est opprimé ; quant aux richesses, elles ne rassasient pas, et elles se perdent (*5*). Les désirs de l'homme ne sont jamais satisfaits (*6*). La femme est un piège : « son cœur est un filet, et ses bras sont des chaînes » (*7*). Les méchants sont souvent honorés et les justes oubliés (*8*). Même sort pour les uns et les autres (*9*). La folie l'emporte sur la sagesse, et occupe des postes très élevés (*10*). Conclusion : Il faut jouir du présent (*11*).

Sur ce bréviaire de mélancolie, d'un mondain spirituel et blasé [1], comme des enluminures éclairant les lignes sévères d'un manuscrit, se détachent des maximes d'un optimisme moral qui réconforte. « La sagesse », est-il déclaré, « fait vivre ceux qui la possèdent » (7, 12). « Le bonheur n'est pas pour le méchant » (*8*, 13). « Jette ton pain à la surface des eaux, car avec le temps tu le retrouveras » (*11*, 1). La surprise redouble quand on voit se lever aussi, sur ce fond tourmenté de sombre incroyance, les clartés sereines de la foi... « Le bonheur », lisons-nous encore, « est pour ceux qui craignent

1. Renan, L'*Ecclésiate*, 1882.

Dieu » (*8*, 12). Le chapitre final, plus formel que les autres, insiste sur la pensée du Créateur et celle du Jugement.

Ces divergences et ces contradictions de l'*Ecclésiaste,* sans parler des différences de vocabulaire, ont amené certaines critiques à y voir l'œuvre de deux ou plusieurs écrivains successifs.

De tout temps, il est vrai, on l'a attribué à un seul auteur. L'ancienne tradition juive croyait même pouvoir préciser, et elle désignait Salomon [1]. Erreur manifeste, basée sur des textes interpolés (*1*, 1, 12). Comme le fait observer Louis Segond, est-il vraisemblable que Salomon ait parlé de lui-même comme ayant été roi (*1*, 12), lui qui le fut jusqu'à sa mort, et qu'il ait fait la satire d'un vieux monarque (*4*, 13) (*Encycl. Licht*, art. *Ecclèsiaste*) ? D'ailleurs, la langue du livre indique une époque bien postérieure. Enfin, comment appliquer à Salomon le titre d' « Ecclésiaste » ? Ce terme étrange est la traduction par les *Septante* (grec : *ecclésiastès*) du mot hébreu *Qohelet* (participe actif du verbe *Qahal*, assembler). Comme l'implique cette forme féminine, que la langue hébraïque emploie parfois pour exprimer une abstraction, il a dû désigner, d'abord, la fonction d'assembler [2], puis celui qui en est chargé, et, par extension, celui qui parle dans une réunion [3]. Ce titre d' « Ecclésiaste » doit

1. Certains sages le niaient, ainsi qu'il ressort du Targoum et du Talmud.

2. Siegfried (*Prediger und Hohelied,* série Nowack, 1898), y a vu, sans preuves suffisantes, le nom même de l'assemblée des sages (devenu celui de l'un d'entre eux).

3. Luther l'a traduit par *der Prediger* (le Prédicateur).

donc faire descendre au temps des assemblées de docteurs, chères au judaïsme d'après l'Exil [1]. L'auteur de notre livre a été probablement un membre d'un de ces collèges, qui publia ses pensées sous le couvert de l'autorité de Salomon, procédé littéraire employé aussi par l'auteur de la *Sapience*, sans intention frauduleuse et non sans modestie.

Mais il a fallu aller plus loin, et, devant l'incohérence du livre, mettre en question l'unité d'auteur. En vain a-t-on allégué l'irrésolution du philosophe, qui se cramponne à sa foi morale et théiste [2], tout en concédant l'addition d'un correctif final destiné à atténuer l'effet de ce pessimisme déprimant [3], la présence, dans l'*Ecclésiaste*, de tendances très différentes oblige à penser qu'il a subi plusieurs remaniements dans le sens orthodoxe. Siegfried, qui a soutenu cette thèse avec vigueur, y discerne les écrits de quatre auteurs successifs, un glossateur épicurien, un pessimiste, un sage et un Juif pieux. De son côté, Podechard, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, dans son pénétrant commentaire (Gabalda, Paris 1912), écartant l'hypothèse de l'épicurien, distingue un pessimiste, puis un sage (*Ḥakam*). Il attribue à ce dernier les versets qui tranchent sur la prose ambiante par l'emploi du genre sentencieux et de la forme poétique, et qui font l'apologie de la sagesse (7,1-12 ; *10*). Sur ces

1. La *Sapience de Jésus fils de Sirach* (IIe siècle) en mentionne plusieurs, revêtues d'un caractère officiel.
2. Cornill (*Einl.*), Driver (p. 473), Wildeboer (série Marti, 1898), Ed. Montet (*Annales, etc* , 1899, p. 101-102).
3. Driver, Montet, Steuernagel, Cheyne (*Job and Solomon,* 1887, p. 204).

deux séries de maximes, un Juif pieux (un *Ḥasid*) a greffé des passages sur la crainte de Dieu et sur le jugement, qui finirent par être incorporés au texte. Du cercle fermé des sages le livre sortit pour servir à l'instruction du peuple. Alors on lui donna son titre, qui l'attribue à Salomon, et sans doute aussi on le pourvut d'un épilogue (*12*, 11-16), destiné à caractériser « l'Ecclésiaste ».

La date de la première rédaction de notre recueil peut être placée vers la fin de la domination perse[1], « période de servitude politique, sans patriotisme ni enthousiasme » (Driver), où le despotisme oriental sévissait, avec son injustice (*3*, 16), ses caprices politiques (*10*, 5-7) et ses espions (*10*, 20). La langue de l'*Ecclésiaste* vient confirmer cette opinion : on y trouve, en effet, des expressions qui permettent de le placer au temps de l'écrit de Malachie, avec lequel (d'après Ewald) il offre des ressemblances surprenantes. Certains critiques proposent une date plus récente encore[2]. Le scepticisme de l'ouvrage primitif leur paraît se rattacher à l'indifférentisme d'un parti juif du temps des Maccabées. Ils appuient leur thèse sur les traces de philosophie grecque qu'on y discerne, en particulier des dogmes épicuriens et stoïciens, et sur la présence de termes qu'on trouve dans la Michna (rédigée vers l'an 150 ap. J-C). C'est peut-être descendre trop bas. L'action de la philosophie grecque sur l'*Ecclésiaste*, quoi qu'en ait dit Pfleiderer dans sa *Phi-*

1. Opinion de Delitzsch, Ewald, Driver, Segond, Cheyne, C. H. H. Wright.

2. Cornill, Kuenen, L. Gautier, etc. Driver concède qu'on pourrait descendre jusque vers l'an 200 av. J.-C. (p. 476).

losophie des Heraklit von Ephesus (1886, p. 255-287), se réduit simplement à une influence générale de la civilisation hellénique [1]. Quant aux dates des annotations du *Ḥakam* et du *Ḥasid*, on ne peut guère les préciser. On sait seulement que ces corrections finirent par vaincre la longue résistance de l'école de Schammaï. Le synode de Yabné admit l'*Ecclésiaste* dans le Canon. Incorporé aux *Meguillot*, on en donna lecture à la fête des Tabernacles.

Appendice

A consulter : Henri Bois, *La Poésie gnomique chez les Hebreux et les Grecs, Salomon et Théognis* (Toulouse, 1886) ; Davison, *The Wisdom Literature of the O. T.* (1894). — Sur les *Proverbes* : commentaires de Strack (1888), C. Malan (3 vol. 1890, 1892, 1893), Horton (1891), Baudissin (1894), Wildeboer (série Marti, 1897), Frankenberg (série Nowack, 1898). — Sur l'*Ecclésiaste* : A. Palm, *Die Qoheleth Litteratur* (1886) ; Louis Ahnne, *Le Livre de l'Ecclésiaste* (Montauban, 1889) ; commentaires de C. H. H. Wright (1883), Bradley (1887), Myrberg (Stockholm, 1889), etc.

1. Voir Menzel, *Die griechische Einfluss auf Prediger* (1889), et Ad. Lods, L'*Ecclésiaste et la Philosophie grecque*, (Jouve, Paris, 1890, ch. II).

CHAPITRE IV

LE CANTIQUE DES CANTIQUES

Le *Cantique des Cantiques* [1], ou « Cantique par excellence », était le premier des cinq petits rouleaux (*meguillot*) lus aux grandes fêtes juives. On en donnait lecture lors de la Pâque, parce que l'amour réciproque de Yahvé et de la nation israélite, qu'il passait pour symboliser, était en harmonie avec l'alliance conclue entre eux à la sortie d'Egypte. Ce fut cette interprétation allégorique qui fit admettre dans le canon hébreu, après une longue résistance, ces chants d'amour — appelés à tort « cantique » — de caractère areligieux et parfois choquant. Ce fut elle qui les fit accepter par les chrétiens.

Cette tendance, qui s'affirma dans le grand commentaire d'Origène, en dix livres, s'est maintenue jusqu'à nos jours. Certains exégètes [2] se sont attar-

1. Cette construction est un hébraïsme qui désigne le superlatif (Cf. « vanité des vanités », « saint des saints »).
2. A. Franck, *Etudes orientales*, 1861, p. 427 ; F. Godet, *Etudes bibliques* (1re série ; 2e éd. 1863).

dés à voir dans notre livre la peinture de l'amour réciproque de Dieu et de la nation juive ; d'autres, l'image de l'union du Christ avec son Eglise, ou, d'une façon plus générale, de Dieu avec l'âme humaine. D'après Fraisse (*La clé du Cantique des Cantiques*, 1903), la résistance des trois jeunes filles à Salomon symboliserait la répulsion croissante inspirée par ce roi au sacerdoce, à l'armée et à son entourage intime.

Les difficultés de toutes ces interprétations sont manifestes. Rien, dans le *Cantique*, n'autorise à y voir une allégorie, et le réalisme de quelques-unes de ses peintures empêche de croire que son auteur ait cherché à figurer des relations religieuses (L. Gautier). Les progrès du sens historique ont, d'ailleurs, amené les critiques à prendre ce livre pour ce qu'il est : un recueil de chants d'amour, d'une gracieuse et brillante poésie.

*
* *

Quel est le genre de ce recueil ? Ses chants sont-ils des morceaux indépendants, ou forment-ils un ensemble suivi ?

En dépit de Herder, qui, dans ses *Salomons Lieder der Liebe* (1778), admettait la première alternative, ils sont en relation les uns avec les autres. On le voit à la présence des mêmes personnages (la Sulammite, les filles de Jérusalem etc.), à la répétition de certains mots et de quelques refrains. Mais, si ces chants sont suivis, à quel genre littéraire se rattachent-ils, et quels en sont le sens et le but ? C'est là une question difficile et très discutée.

Certains critiques[1] les regardent comme un drame poétique. Delitzsch y a vu un poème chantant le mariage de Salomon avec la Sulammite. Mais comment concilier cette hypothèse avec la conclusion du livre, qui célèbre la victoire de la jeune fille (*8*, 10) ? Et puis, comment admettre que le « bien-aimé » qui paît son troupeau au milieu des lys (*5*, 16) ou qui vient frapper, la chevelure trempée de rosée, à la porte de la bergère (*5*, 2), soit Salomon ? Enfin, on a objecté à Delitzsch que le langage du roi a des crudités incompatibles avec le sérieux d'un jour de mariage (Ch. Bruston).

Une meilleure explication, proposée en 1771 par le pasteur hanovrien Jacobi, et reprise par Ewald, Renan, Charles Bruston et d'autres, consiste à admettre que le « bien-aimé » est, non pas Salomon, mais un berger, et que le poème chante le triomphe de l'amour fidèle. Voici, par exemple, l'interprétation de Charles Bruston. Se séparant de Renan, qui prétendait que le berger échangeait des tendresses avec la Sulammite en plein sérail, sous les yeux même de Salomon, et qu'elle est l'épousée des ch. *3* et *4*, le professeur de Montauban soutient que le berger n'entre en scène qu'au dernier acte (*8*, 5), et que la femme dont le mariage est décrit est une princesse étrangère, probablement phénicienne (*4*, 8).

1. Ewald, *Dichter des Altes Bundes* (1826 ; 2e éd. 1867) ; Renan, *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu, avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème (1860) ; Delitzsch, *Commentar zum Hohelied* (1875) ; Œttli, commentaire (série Strack und Zöckler, 1889) ; Ch. Bruston, *La Sulammite*, mélodrame en cinq actes (2e éd. Paris, 1894); Eug. Réveillaud, *Le Sublime Cantique* (1895), etc.

L'acte Ier (*1-2*, 7) pourrait s'intituler « la première tentative de Salomon ». En plein harem, au milieu des almées qui célèbrent le roi (*1*, 1-4), une belle jeune fille de Sulem (de la tribu d'Issachar), qui y a été introduite, parle de son bien-aimé dont elle est séparée (*1*, 7), et fait son éloge (*1*, 13, 14, 16; *2*, 3-6), en réponse aux compliments de Salomon (*1*, 9-10). Après le départ de ce dernier, elle raconte à ses compagnes (IIe acte : *2*, 8-*3*, 5) une visite que son berger lui a faite et un rêve dont il a été le héros. Le IIIe acte (*3*, 6-*5*, 1) décrit le mariage du roi avec une princesse : cortège nuptial et compliments détaillés de l'époux à l'épousée. Au IVe acte (*5*, 2-*8*, 4), la Sulammite raconte un autre rêve relatif à son bien-aimé, et, sur l'invitation des almées, elle trace de lui un portrait des plus enthousiastes. Interrompue par Salomon, qui répète ses flatteries coutumières (*6*, 4-10; *7*, 2-10), elle ne parle que de l'absent dont son cœur est plein. Rendue à la liberté (V^e^ acte, *8*, 5-14), elle retourne à Sulem, « appuyée sur son bien-aimé », en célébrant l'amour « fort comme la mort » et en se réjouissant d'avoir gardé sa « vigne » (son cœur). Cette pièce glorifierait donc l'amour pur, rehaussé encore par le contraste avec celui du harem [1].

Cet essai de reconstitution, plein d'intérêt et, à certains égards, satisfaisant donne lieu pourtant à de sérieuses critiques. Notons d'abord l'arbitraire impliqué par cet effort d'imagination. Reuss l'a mis en lumière, non sans humour, en détaillant,

1. Ch. Bruston, *La Sulammite* (cf. aussi son art. sur le *Cantique*, *Encycl. Licht.*).

en un tableau synoptique de six colonnes, où les divergences éclatent, les principales combinaisons proposées[1]. De plus, cette poésie de 116 versets est vraiment trop courte pour avoir constitué un drame. D'ailleurs, « conçoit-on que le texte destiné à la représentation ait pu jamais être écrit comme nous le voyons, sans le moindre secours pour le régisseur (pardon du mot !) et les acteurs » (Reuss, p. 44) ? Enfin, « l'interprétation dramatique est tout ce qu'il y a de moins naturel et de plus contraire à l'histoire »[2], car les Hébreux n'ont pas cultivé ce genre.

*
**

Frappés de ces difficultés, divers critiques sont revenus à l'hypothèse de Richard Simon, celle des chants d'amour. D'après Reuss, le *Cantique* est l'œuvre, non d'un collectionneur de poésies érotiques, mais d'un poète qui a voulu peindre sa passion. Il parle seul : le langage qu'il prête à sa bien-aimée n'est qu'un procédé littéraire analogue à celui d'Horace conversant avec sa Lydie (Odes, L. III, 9). Il n'a pas de rival, pas même Salomon, « ce loup ravisseur de l'opérette », il se borne à le mentionner sans lui attribuer aucun rôle précis. Dans ce poème, il n'y a ni acte ni action (Reuss, p. 51-52).

Ce point de vue a l'avantage d'être confirmé par certains traits de l'Orient contemporain, riche en

1. Reuss, *La Bible : Poésie lyrique, le Cantique,* 1879, p. 23-42.
2. Siegfried, *Prediger und Hohelied* (Nowack, 1898).

15

pièces lyriques, l'Arabie surtout, qui les appelle des *divâns* (recueils) [1]. On les chante, en particulier, pendant les fêtes nuptiales. Une vive lumière a été jetée sur ces coutumes, en 1873, par les observations de Wetzstein, arabisant distingué, longtemps consul de Prusse à Damas. En Syrie, pendant les sept jours de réjouissances matrimoniales, l'époux et l'épouse sont qualifiés de rois et de reines et traités comme tels, et leurs mérites célébrés par des chants spéciaux. Dans la supposition très plausible que ces usages étaient déjà en vigueur avant l'ère chrétienne, *le Cantique* trouverait ainsi son explication [2]. Les noms de roi et de reine donnés aux mariés y auraient un sens conventionnel. L'époux y est comparé à Salomon, qui, aux yeux des Orientaux, incarnait le prestige royal. L'épouse, de son côté, est appelée « la Sulammite », terme qui signifie probablement « habitante de Sunem » (bourgade du territoire d'Issachar, appelée actuellement Soûlem), et qui désigne peut-être Abischag, la Sunamite, célèbre par sa beauté (1 *Rois 1*, 3, 15), comparaison qui serait un compliment.



Cette hypothèse séduisante a été récemment l'objet d'une vigoureuse critique. D'après René Dussaud, « rien n'indique que le *Cantique* ait été com-

1. Gustav Dalman, professeur à Leipzig, *Palaestinischer Diwan* (Hinrichs, Leipzig, 1901).

2. Karl Budde, *Die fünf Megillot*: *Das Hohelied* (Marti, 1898). Voir aussi sa traduction annotée du *Cantique*, dans la *Bible* de Kautzsch.

posé spécialement pour un festin de noces, ni surtout qu'il doive s'interpréter à l'aide des rites nuptiaux ». En fait, le titre de « reine » n'y est jamais appliqué à la bien-aimée. Enfin, comment expliquer, dans cette hypothèse, que les anciens rabbins n'aient rien su de cette destination ?[1] Dussaud en revient à l'idée de chants d'amour détachés, mais il n'en reconnaît que quatre, très distincts à l'origine, mais entremêlés plus tard.

Pour ce savant, le « roi » du *Cantique* n'est pas un nom de convention appliqué à de jeunes époux, mais celui d'un monarque, qui reçoit une jeune fille dans son harem. Ce « poème du roi » se reconnaît à certains traits : mention de Salomon et de la Sulammite, intervention des femmes, étalage du luxe de la cour. Il a été dispersé dans le *Cantique*, mais on peut le reconstituer à peu près. Quant aux trois autres poèmes, ils ont été insérés à la suite l'un de l'autre. Celui du « berger » est un bref dialogue, peut-être incomplet, entre un berger et une bergère, à l'ombre des cèdres et des cyprès (*1*, 7-8, 13-17 ; *2*, 2-4 a, 4 b, 6). Dans les deux autres, « premier poème du bien-aimé » (*2*, 8-17 ; *3*, 1-4 ; *4*, 1-5, 7, 9-16 ; *5*, 1), et « second poème du bien-aimé » (*5*, 2-16 ; *6*, 1-3 ; 7, 12-14 ; *8*, 1-2, 5 b, 7), la jeune fille habite une ville. Leur thème est le même, mais il y a des différences. Le premier décrit les charmes de la bien-aimée, le deuxième exalte la beauté du bien-aimé ; de plus, dans le premier, la jeune fille ouvre

1. René Dussaud, *Le Cantique des Cantiques*, essai de reconstitution des sources du poème attribué à Salomon, éditions Leroux, 1919 (p. 10-12).

à son amoureux, et dans l'autre — plus dramatique — elle le fait attendre et ne le trouve plus.

Cette hypothèse ingénieuse se heurte à l'unité relative du Cantique. De plus, selon une juste remarque de Lods, elle n'explique pas « à quel mobile a obéi le rédacteur en dispersant le poème du roi au milieu des autres pièces ». Ce critique « incline à croire qu'une partie au moins des poésies du *Cantique* étaient des chants nuptiaux, les autres de simples poèmes d'amour, qui ont, du reste, pu être exécutés aussi dans les festins de noces ». En particulier, il lui semble « difficile de contester que le cortège décrit *3*, 6-11, où le roi apparaît ceint d'une couronne de noces, soit un cortège nuptial » [1].

En définitive, l'hypothèse des chants nuptiaux, qui a l'avantage de donner un cadre à ces poésies, celui d'un événement de famille aussi important que le mariage, semble expliquer mieux que tout autre l'origine de cet énigmatique poème, surtout si l'on admet, avec un arabisant très érudit, Edouard Montet, que son caractère licencieux a été exagéré, et qu'il contient simplement « des expressions et des images d'un goût risqué, mais conformes aux procédés littéraires de l'Orient sémitique en matière de chants d'amour » (*Annales* etc. 1899, p. 46) [2].

La date du *Cantique* est difficile à préciser. La présence, dans le texte, de termes empruntés aux

1. Ad. Lods, *Revue de l'Histoire des Religions* nº de nov.-déc. 1920, p. 219, 222, 223.

2. Selon une théorie assez récente, le *Cantique* serait un chant mythologique, célébrant les amours d'un dieu et d'une déesse (Voir Neuschotz, *Le C. des C. et le mythe d'Osiris-Hetep*, Reinwald-Schleicher, Paris, 1914).

langues perse [1] et hellénique, sans parler de nombreux araméismes, a poussé les critiques à descendre jusqu'à la période grecque (Kuenen) ou même jusqu'aux IIIe ou IIe siècles (Budde, Siegfried) [2]. Le théâtre de ces scènes d'amour paraît avoir été la Judée, comme le suggère la mention des « filles de Jérusalem » (L. Gautier). L'auteur est inconnu, comme le sont d'ordinaire les poètes qui composent les chants populaires. Sa connaissance du nord de la Palestine, dont il cite bien des lieux, fait penser qu'il en était originaire.

1. Par exemple, le mot *pardês*, jardin (*4*, 13), qui ne se rencontre que dans *Néh.* **2**, 8, et *Ecclés.* **2**, 5. (Cf. le grec *paradeisos*, paradis).
2. Gräetz parle de l'an 220 environ (*Das Solom. Hohelied*, Vienne, 1871).

TROISIÈME SECTION

LES PROPHÈTES

CHAPITRE PREMIER

ESAÏE

La troisième section de nos Bibles correspond aux *Nebïim aharonim* (Prophètes de la deuxième série) de la Bible hébraïque, avec addition des *Lamentations* et de *Daniel* qui, dans le Canon des Juifs, font partie du troisième recueil, les *Ketoubim* (Ecrits).

Ces livres « sont, à peu de chose près, les monuments les plus anciens que nous possédions de la littérature hébraïque,.. et ce sont, en thèse générale, les seuls documents contemporains de l'histoire que nous puissions encore consulter » [1]. Les écrits des prophètes qui nous sont parvenus sont, en général, des extraits de leurs discours, rédigés d'ordinaire après coup, soit par eux-mêmes (*Jér.*

1. Ed. Reuss, *La Bible* : *Les Prophètes* (t. I, p. 3, 4).

36, 1-4, 32) soit par des disciples. Comme Saint-Paul, ces hérauts de la justice, loin d'être tout d'abord des écrivains, ont été, avant tout, « des hommes d'action et des orateurs » (L. Gautier, T. I, p. 319). Ce genre de rédaction fait de ces écrits des œuvres mal définies, où la question de propriété littéraire ne se pose pas, où les additions postérieures ont paru permises. De là leur caractère composite, si justement relevé par la critique, et dégagé par elle avec une perspicacité qui laisse pourtant, ça et là, certains problèmes en suspens.



Le livre d'*Esaïe*, qui ouvre la série des *Prophètes*, doit son nom à Esaïe [1], dont il contient divers oracles. C'est un ouvrage visiblement composite. On y trouve d'abord un cycle de 35 chapitres, mélange de prophéties et de récits. De *36* à *39*, on a une longue narration (reproduisant *2 Rois 18*, 13-*20*, 19), qui rapporte l'invasion manquée de Sennachérib, arrêtée en 701, une grave maladie d'Ezéchias et sa guérison, et enfin la visite d'une ambassade babylonienne à ce roi. A partir de *40* jusqu'à la fin (*66*), les oracles reprennent, mais avec des caractères qui les différencient beaucoup du premier cycle. Ils se rapportent à une situation historique tout autre : ils ne font aucune allusion à

1. En hébreu *Yeschayahou* (salut de Yahvé), rattaché à la racine d'où dérivent *Josué, Jésus*, etc. Le terme *Isaïe*, employé habituellement par les auteurs catholiques, vient de la traduction latine *Isaïas*.

Esaïe ou à son temps, ils parlent de l'Exil comme d'un fait accompli, et, à deux reprises, nomment Cyrus (*44*, 28 ; *45*, 1). Leur vocabulaire n'a pas la pureté de celui du groupe *1-35*. A côté d'expressions qui lui sont familières, telles que « le Saint d'Israël » (Yahvé), on en trouve d'autres qui lui sont étrangères, ou des locutions qui ont changé de sens, et même des araméismes. Leur style, d'autre part, n'a ni la noblesse ni la couleur de celui du premier cycle. Aussi, la plupart des critiques, à la suite de Gesenius, Ewald, Franz Delitzsch etc, ont-ils été amenés à voir en eux un ouvrage distinct.

Il y a plus. Ce livre lui-même se compose de deux écrits différents. A la suite d'un groupe (*40-55*), datant de la période de l'Exil (le *Second Esaïe*), on en a discerné un autre (*56-66*), ensemble d'oracles adressés à la petite communauté israélite qui végétait à Jérusalem, avant l'arrivée de Néhémie (le *Troisième Esaïe*). Certains savants ont même cru découvrir dans le *Second Esaïe* une série d'interpolations, les chants du « serviteur de Yahvé » (*ebed Yahvé*), mais l'inspiration de ces poèmes, identique à celle du reste de l'ouvrage, rend cette hypothèse peu vraisemblable [1]. L'unité du *Troisième Esaïe* a été également contestée, avec des arguments qui ne manquent pas de valeur (Budde). Quant au premier cycle (*1-35*), le nombre des prophéties que l'on peut attribuer à Esaïe est assez restreint.

1. Budde, *Die Ebed-Iaweh Lieder* (Giessen, 1900) ; Cornill, *Einl.*, p. 173 ; Marti, *Das Buch Jesaia*, p. 260-261.

*
**

Le *Premier Esaïe* peut se diviser en cinq parties [1]. La première (*1-12*) comprend des oracles relatifs à Juda et à Jérusalem. Elle s'ouvre par un magnifique réquisitoire, grandiose comme la scène du Jugement dernier, celui d'Esaïe contre le peuple ingrat, auquel Yahvé commande la religion de justice et de repentance (*1*, 17-18), et qu'il punit déjà par les horreurs de l'invasion (celle de Sennachérib sans doute), en attendant de le sauver après la disparition des coupables. A la suite d'une remarquable prophétie (*2*, 1-4), reproduite aussi dans *Michée* (*4*, 1-3) et postérieure au VIIIe siècle [2], qui fait de Jérusalem le grand centre religieux et de Yahvé le juge des nations pacifiées, viennent deux tableaux, d'un coloris puissant, où Esaïe peint le châtiment qui va frapper les orgueilleux, aussi hautains que les cèdres du Liban (*2*, 9-22), et l'humiliation réservée aux « filles de Sion » (*3*, 16-24). Après un passage messianique, d'ésaïcité contestée (Cheyne, Marti), sur « le germe de Yahvé » et la restauration des « réchappés d'Israël » (*4*, 2-6), on lit la parabole poétique et émouvante du grand prophète sur « la vigne de Yahvé », symbole de la nation ingrate et injuste (*5*, 1-7), et une collection

1. Pour l'analyse détaillée d'*Esaïe* et des autres livres prophétiques, on consultera avec profit L. Gautier (t. Ier).

2. Wellhausen, Marti, Cheyne, Causse, etc. La place centrale qu'elle assigne au temple et à la tora indique qu'elle est, au plus tôt, contemporaine de la réforme deutéronomique.

de six complaintes (*5*, 8-24) où il annonce des châtiments.

Avec la série *6-12*, les éléments biographiques et historiques apparaissent, à tel point qu'elle semble avoir été, à l'origine, un recueil distinct s'ouvrant par le récit de la consécration d'Esaïe (*6*). Au ch. 7, le prophète essaie de rassurer Achaz, effrayé par la coalition syro-israélite ; il lui annonce un signe (7, 14-16), la naissance d'un enfant qui s'appellera *Emmanuel* (Dieu avec nous) [1], et lui déconseille d'appeler à son aide le roi d'Assyrie (7, 17-25). Il reprend ce thème au ch. *8*, qui se termine par une belle prédiction messianique, d'esaïcité contestée, sur le « Prince de la paix » (*8*, 23-*9*, 6). On le voit ensuite se tourner contre Samarie : il prédit sa ruine (*9*, 7-*10*, 4) en quatre strophes cinglantes au refrain saisissant (*9*, 11, 16, 20 ; *10*, 4). Puis à l'Assyrie, « verge de la colère » de Yahvé, mais dont l'orgueil mérite un châtiment, il annonce l'échec de sa marche sur Jérusalem (*10*, 5-34). A ces prédictions se trouvent accolés, d'abord un oracle messianique (*11*), postérieur à la ruine de Juda, sur le rameau qui sortira du tronc d'Isaï (père de David) et l'ère de paix où les peuples se tourneront vers Juda, réconcilié avec Ephraïm, puis un psaume très bref (*12*) ajouté par un scribe, sans doute comme conclusion de cette première partie.

1. L'explication messianique de ce texte n'est plus guère soutenue.

*
**

La deuxième partie du *Premier Esaïe* (*13-23*) se compose de quinze prophéties dirigées contre des peuples étrangers, à l'exception de deux, qui ont trait, l'une à la « vallée des visions » (Jérusalem), où Esaïe blâme la légèreté de son peuple (*22*, 1-14), l'autre à Chebna, gouverneur du palais, dont il annonce le remplacement (*22*, 15-25). Le premier de ces poèmes, qui date de la fin de l'Exil, s'en prend à Babylone (*13-14*, 23). Il chante sa destruction par les Mèdes, et, en un grand style étincelant d'ironie, il célèbre la chute de son roi et sa descente au séjour des morts (voir surtout *14*, 4-17). Les dates et les auteurs des deux oracles suivants, contre les Philistins (*14*, 28-32) et les Moabites (*15-16*) ne peuvent guère être précisés. La prophétie contre Damas (*17*, 1-11), dirigée aussi contre Samarie, a dû être composée au temps de la coalition syro-israélite. L'oracle sur l'Egypte (*19*), qui annonce son châtiment puis sa conversion à Yahvé, avec une conclusion (23-25) d'un remarquable esprit universaliste, qui unit l'Egypte, l'Assyrie et Israël dans une même bénédiction, paraît être une allusion aux victoires de Sargon sur les Egyptiens en 720 et 711 ou à celle de Sennacherib sur eux en 701, et on peut l'attribuer à Esaïe (Causse), à l'exception du fragment 18-25. Il lui est postérieur, en effet, comme le montrent son allusion au culte de Yahvé en Egypte, sans doute à Eléphantine, et l'universalisme qui s'affirme dans la conclusion. Signalons encore l'annonce de la victoire

assyrienne sur l'Egypte (*20*), un second poème contre Babylone [1], datant de la fin de l'Exil (*21*, 1-10), l'oracle sur les caravanes de Dedan, tribu arabe (*21*, 13-17), et la prophétie dramatique sur Tyr (*23*), composée sans doute à l'époque où elle fut assiégée par Nabucodonosor, au début du VIe siècle (v. 13).

Voici maintenant une troisième partie (*24-27*), assemblage de prophéties vagues, d'aspect apocalyptique et d'une réelle valeur poétique et religieuse, qui, parfois, prennent la forme de psaumes (*25*, 1-5 ; *26*, 1-6 ; *27*, 2-5). Elles datent du Ve ou du IVe siècle. La quatrième partie (*28-33*) est une série d'oracles relatifs aux rapports de Juda avec l'Assyrie, et paraissant provenir d'Esaïe, à part divers fragments. Dans un premier discours (*28*), un peu antérieur à 722, le prophète menace son peuple de la justice de Yahvé, s'il continue à rivaliser de vertige avec Samarie, « couronne superbe des ivrognes d'Ephraïm », qui va être foulée aux pieds. Dans quatre prophéties, qui ont dû précéder de peu l'invasion de Sennachérib, il annonce l'investissement de Jérusalem (*29*), il condamne la confiance dangereuse que son pays a mise dans l'Egypte, sans l'agrément de Yahvé (*30* ; *31-32*, 8), il exhorte les « femmes insouciantes » à prendre le deuil (*32*, 9 ss), et termine par la description d'une ère de paix (*32*, 16-20) qui sera « l'œuvre de la justice ». Un autre oracle (*33*) annonce le châtiment

1. La suscription énigmatique « désert de la mer » est peut-être le symbole de Babylone entourée des eaux de l'Euphrate (L. Segond).

de Sennachérib, qui devra lever le siège de Jérusalem.

Le *Premier Esaïe* se termine par une prophétie violente et imagée contre les Edomites, descendants d'Esaü (*34-35*). Elle date soit de l'Exil, époque où ce peuple, par son attitude hostile à l'égard des Judéens déportés, s'était attiré leur implacable rancune, soit du temps où Edom fut ravagé (début du ve siècle). En contraste avec cette désolation (*34*), le poète dépeint (*35*) « le désert qui fleurira » et la « voie sainte » par laquelle « les rachetés de Yahvé » reviendront à Sion avec des chants de triomphe. — Cet oracle est suivi du fragment historique *36-39*, déjà mentionné.



« Consolez, consolez mon peuple ! » (*40*, 1). Ce joyeux accord, qui ouvre le *Second Esaïe*, donne le ton aux exhortations qu'il fait retentir. La « gloire de Yahvé » va se révéler ; « comme un berger il paîtra son troupeau ». Avec le ch. *42* apparaît le premier des quatre chants sur « le serviteur de Yahvé », c'est-à-dire l'élite pieuse de la nation, le groupe des yahvistes fidèles [1]. Dans un admirable passage (1-4), il est dépeint comme juste, miséricordieux, humble et persévérant ; c'est par lui que Yahvé « traitera alliance avec le peuple » (6). Puis éclate l'annonce de la restauration d'Israël (*43*). Avec une foi triomphante, le prophète célèbre la

1. Budde, *Did Ebed-Iaweh Lieder* ; Lucien Gautier, *L'Evangéliste de l'Exil* (Saint-Blaise, 1911, p. 25-33).

victoire de Cyrus sur les Chaldéens (*44-48*). On trouve ensuite le second et le troisième chants du « serviteur de Yahvé » (*49* et *50*, 4-11). Dans ce dernier, le « serviteur » parle des persécutions que sa mission lui attire et du secours qui lui vient du « Seigneur Yahvé ». Entre ces deux morceaux surgit un tableau du relèvement de Sion (*49*, 8-*50*, 3). A la suite d'ardents appels à Jérusalem, qui doit « se réveiller et revêtir sa parure » (*51-52*), vient le dernier chant du « serviteur de Yahvé » (52, 13-*53*), court poème en cinq strophes de trois versets chacune. En un tableau saisissant, où les premiers chrétiens n'ont pu s'empêcher de voir le portrait de l'Homme de douleur (cf. *Actes 8*, 35), le serviteur apparaît, méprisé, souffrant, « brisé pour nos iniquités », puis glorifié [1]. Le *Second Esaïe* se termine par la description du bonheur de Jérusalem, comparée (cf. *Osée, 2*) à une épouse répudiée puis rappelée (*54*, 6-8), et par le célèbre appel aux peuples à « chercher » Yahvé et à « se désaltérer » auprès de lui (*55*).

Le *Troisième Esaïe* s'applique à ranimer la confiance et le zèle de la petite communauté juive de Jérusalem, quelque temps avant la venue de Néhémie. Il censure ses chefs ainsi que les Samaritains dissolus (*56*, 9-*57*, 13). Il recommande l'observation des rites (*56*, 1-7), mais il prescrit aussi un

1. Ici, le « serviteur de Yahvé » paraît désigner un personnage déterminé. L'auteur du *Second Esaïe* a-t-il voulu se peindre lui-même, comme le suggère le critique norvégien Mowinckel, à la suite de Herrmann Gunkel? Cette thèse est loin d'être démontrée. (Cf. Jacques Marty, Revue de Strasbourg, nº de sept.-oct. 1922, p. 450-451).

jeûne tout pénétré de justice et de pitié (*58*). Plus loin, passant aux promesses avec un élan qu'expliquent à la fois l'effusion de « l'esprit du Seigneur » qu'il a reçu (*61*, 1-3) et son « amour pour Jérusalem » (*62*, 1), il proclame le salut, l'alliance de Yahvé avec « la fille de Sion » (*62*), et chante ses miséricordes (*63-64*). Le *Troisième Esaïe* s'achève en un diptyque (*65-66*), dont une face est chargée de menaces à l'égard des idolâtres qui font souffrir Israël et dont l'autre, pleine d'éclat, déploie l'allégresse de Jérusalem et la gloire de Yahvé.

Appendices

I. — *Bibliographie pour les Prophètes en général.* — Outre les grands ouvrages, déjà anciens, de F. Delitzsch (1845), Tholuck (2e éd 1860), Reinke (5 vol. 1859-1862), Œhler (1861), Ewald (*Die Propheten des A. B.* 3 vol. 2e éd. 1867-1868), on peut consulter : Duhm, *die Theologie der Propheten* (1875) ; Kuenen, *De Profeten en de Profetie onder Israël* (1875, trad. angl. 1877) ; Reuss, *Les Prophètes* (2 vol. 1876) ; Bredenkampf, *Gesetz und Propheten* (1881) ; Orelli, *Die A. T. Weissagung* (1882) ; Riehm, *Die Messianische Weissagung* (2e éd. 1885) ; F. E. Kœnig, *Der Offenbarungsbegriff des A. T.* (2 vol. 1882) ; W. Robertson Smith, *The Prophets of Israël and their place in History* (1882 ; éd. revue par Cheyne 1895) : C. Briggs, *Messianie Prophecy*, (1886) ; F. Delitzsch, *Messian. Weissagungen* (1890) ; Ernest Havet, *La Modernité des Prophètes* (1891) ; J. Darmesteter, *Les Prophètes d'Israël* (1892) ; Montefiore (*Hibbert Lectures*, 1892) ; cardinal Meignan, *Les Prophètes d'Israël et le Messie* etc. (Paris, 1893), et *Les derniers Prophètes d'Israël* (1894) ; Cornill, *Der Israëlitische Prophetismus* (2e éd. 1896) ; P. Volz, *Die vorexilische Iahwepropheten und der Messias* (1897) ; Ad. Lods, *L'origi-*

nalité de la prédication des Prophètes (1897) ; Ch. Mercier, *Les Prophètes d'Israël* (1908) ; A. Causse, *Les Prophètes d'Israël et les Religions de l'Orient,* (Nourry, Paris, 1913) ; G. Hölscher, *Die Propheten* (Leipzig 1914) ; H. Gunkel, *Die Propheten* (Goettingue, 1917).

II. *Bibliographie pour Esaïe.* — Commentaires d'Ewald (2e éd. 1867-1868), Delitzsch (4e éd. 1889), Orelli (série Strack und Zöckler, 1887), Cheyne (2 vol. 5e éd. 1889, et le commentaire dans la série Haupt, 1895), Myrberg, savant suédois (1888), G. A. Smith (dans l'*Expositor's Bible,* 2 vol. 1889-1890), Duhm (série Nowack, 1892), Kellner, de Cambridge (U. S. A. 1895), et surtout le commentaire de Marti. — F. H. Kruger, *Essai sur la Théologie d'Esaïe 40-66* (1881) ; Sayce, *Life and Times of Isaiah* (1889) ; Driver, *Isaiah, his Life and Times* (2e éd. 1893) ; Mitchell, *Study on Isaiah* 1-12 (New-York and Boston, 1897) ; Mowinckel, *Der Knecht Jahwäs* (Giessen 1921) ; H. Gunkel, *Ein Vorlaüfer Jesu* (Berne, 1921) etc.

CHAPITRE II

JÉRÉMIE

Le livre de *Jérémie* [1] se divise en deux parties inégales. La première (*1-45*) est une série de prophéties sur le royaume de Juda, mêlées à des récits historiques. La seconde (*46-51*) est un recueil d'oracles dirigés contre divers peuples étrangers. Le dernier chapitre du livre (*52*), qui raconte la prise de Jérusalem, est une addition postérieure qui reproduit, avec quelques modifications, la fin des *Rois* (*2 Rois 24*, 18-*25*, 30).

La plupart des critiques s'accordent à discerner dans notre livre trois sortes d'éléments. On y trouve des discours authentiques du prophète, reconstitués par son secrétaire Baruch après la destruction du premier rouleau par Yoyaqim (*36*, 23), et complétés par « plusieurs paroles semblables » (*36, 32*). Ils se distinguent par une émotion très personnelle et

1. En hébreu *Yirmeyahou*, ce qui signifie « Yahvé fonde ».

par un style qui, s'il n'a pas la grandeur et la pureté de celui d'Esaïe, est parfois admirable de pathétique ou de tendresse. Leur vocabulaire offre, d'ailleurs, des particularités marquées [1]. Les deux autres genres d'éléments du livre sont, d'une part, les fragments biographiques dus à Baruch, parmi lesquels ont été insérés des mémoires de Jérémie (*1*, 4-10, 11-19; *13*, 1-7; *24* etc), et d'autre part, des compléments ajoutés, dans un but d'instruction ou d'édification, par divers rédacteurs, les uns rattachés à l'école deutéronomistique, d'autres de tendance sacerdotale.

Le désaccord commence, entre les critiques, quand il s'agit de démêler, dans cet ensemble où les longueurs et les répétitions abondent, ce qui peut être attribué au prophète. Duhm [2] ne lui assigne qu'un nombre restreint de strophes rythmées (200 versets environ). Le défaut de cette méthode, qui est celle même de Sievers, auteur d'une remarquable Métrique (parue en 1901), est de rejeter trop vite comme inauthentiques les vers en désaccord avec les règles reconnues. Les prophètes, en effet, ont pu ne pas y conformer toujours avec rigueur leurs strophes vibrantes. Comme l'observe un spécialiste, Cornill [3] : « Dire que Jérémie a toujours

1. Voici quelques expressions : « les bergers » — les gouverneurs — (*2*, 8; 3, 15 etc.); « l'épée, la famine et la peste » (*14*, 12, etc.) « hommes de Juda et habitants de Jérusalem » (*4*, 4, etc.), « les villes de Juda et les rues de Jérusalem » (7, 17, etc.). Voir Driver (p. 275-277).

2. Commentaire (série Marti, 1901). A signaler aussi Erbt, *Jeremia und seine Zeit* (1902), dont le triage accorde peu à Jérémie.

3. Auteur d'une étude sur la reconstitution des strophes

écrit en vers, et uniquement dans une certaine forme poétique, et que tout ce qui n'offre pas ce rythme spécial ne saurait être de lui, c'est une pétition de principe »[1]. Moins radical que Duhm, ce critique, insistant davantage sur l'examen du fond même des divers oracles, en restitue un certain nombre à Jérémie.



La première partie de notre livre peut se diviser en quatre sections.

La première (*1-25*), formée de prophéties datant, en général, de l'époque de Yoyaqim, s'ouvre par le récit émouvant de la vocation du prophète[2], confirmée par la vision du rameau d'amandier et celle de la chaudière bouillante (*1*). Elle continue par une suite de trois discours (*2-6*), admirables de noblesse et de tendresse. Dans le premier (*2*), Jérémie reproche à Juda d'avoir abandonné Yahvé « source d'eau vive » pour des « citernes crevassées et sans eau » (le culte des idoles), et de faire appel à l'Egypte ou à l'Assyrie. Le second, s'inspirant de la célèbre image d'Osée *2*, compare les royaumes de Juda et d'Israël à deux épouses infidèles auxquelles Yahvé promet pourtant le pardon « si elles revien-

de Jérémie (1901), d'un commentaire (série Haupt, 1895) et du commentaire publié à Leipzig (1905).

1. *Das Buch Jeremia*, Leipzig, 1905, p. 35.

2. A Duhm, qui a nié l'authenticité de cette péricope, parce qu'elle donne, à son avis, trop d'importance à Jérémie, Cornill objecte qu'elle n'est pas en contradiction avec son caractère et son rôle.

nent » (*3-4*, 2). Dans le troisième (*4*, 3-*6*, 30), le prophète dépeint, en termes colorés et avec une douleur saisissante, la venue d'un envahisseur du nord (Nabucodonosor), qui doit châtier Juda [1], et il invite ce dernier à la repentance, à la « circoncision du cœur » (*4*, 4).

Avec 7 commence un discours (7-*10*) prononcé par Jérémie [2] à l'entrée du parvis du temple (*7*, 2): il y condamne le culte purement extérieur qui recouvre une conduite coupable, et avec des larmes amères (*8*, 18-*9*, 1), il annonce la ruine de Juda. Dans cette prophétie est enclavé un morceau cinglant sur le néant des idoles (*10*, 1-16). Dans le fragment *11-12*, Jérémie déplore l'endurcissement des « hommes de Juda » qui ont violé l'alliance conclue avec Yahvé (cf. *11*, 1-8); il se plaint de la malveillance de ses compatriotes, et dit à son Dieu sa douleur devant la prospérité des méchants. Au ch. *13* est racontée l'action symbolique de Jérémie, qui cache sa ceinture à Bethlehem-Ephrat et la retrouve moisie, — image de la perte de Juda, aussi incapable de revenir au bien que l'Ethiopien de changer sa peau (v. 23). Puis vient un autre discours (*14-17*, 4) : description d'une sécheresse qui désole Juda, dialogue pressant où le prophète intercède auprès de Yahvé en sa faveur, mais sans succès (*15*, 1-3), tout en recevant pour lui-même la promesse du secours divin (*15*, 19-21), et enfin me-

1. Avant d'identifier l'ennemi du nord avec le roi de Babylone, Jérémie paraît avoir entendu par ce terme les Scythes (Lods).

2. Cornill y voit la marque de Jérémie, surtout dans le fragment *7*, 3-*8*, 3.

nace d'une invasion prochaine. Cette prophétie est suivie de cinq fragments (*17*, 5-27), parmi lesquels il faut signaler la fameuse antithèse entre la confiance en l'homme et la confiance en Dieu, une touchante prière de Jérémie, et une exhortation (d'un rédacteur sacerdotal) à observer strictement le sabbat (19-27). Viennent ensuite le récit de deux actions symboliques relatives à un vase tourné par un potier (*18* et *19*), et puis la plainte bien connue de Jérémie sur les souffrances de son ministère (*20*, 7-18) ; elle se compose de deux morceaux distincts, dont l'un (7-13) aboutit à un acte de foi, et dont l'autre (14-18), semblable au célèbre passage où Job maudit le jour de sa naissance, est un cri de désespoir.

Avec le ch. *21*, on est transporté au temps du siège de Jérusalem sous Sédécias. A cette époque se rattachent deux prophéties. L'une (*21-23*) est une longue suite de menaces contre le peuple et les faux prophètes, adoucies par un passage messianique (*23*, 5-6) sur le « germe juste » [1] qui sauvera Juda. L'autre (*24*) est une vision où Jérémie aperçoit des figues, bonnes ou mauvaises : elles représentent respectivement les premiers déportés en Babylonie (en 597) et les Juifs restés au pays. Avec le ch. *25*, on revient à la quatrième année du règne de Yoyaqim (604) : il annonce un sort terrible à Jérusalem et aux nations étrangères.

1. Ce passage messianique est attribué à Jérémie par Cornill, contre Duhm.

*
**

La deuxième section (*26-29*) est une suite de récits et documents tirés de l'ouvrage de Baruch. On y voit d'abord le danger couru par le prophète, au début du règne de Yoyaqim, pour avoir prêché contre le sanctuaire (discours du ch. 7). Dans *27-28*, la quatrième année du règne de Sédécias, Jérémie combat le projet de révolte contre Nabucodonosor, « serviteur » de Yahvé (*27*, 6), et s'élève contre les faux prophètes ; il entre même en conflit avec l'un d'eux, Hanania. Le ch. *29* est une lettre adressée par Jérémie aux Juifs déportés, pour les exhorter à la patience et leur annoncer le Retour, « lorsque 70 ans [1] se seront écoulés pour Babylone » (v. 10).

Avec la troisième section (*30-33*), l'on revient aux prophéties. La première (*30-31*), vraiment remarquable, dont certains éléments proviennent de Jérémie (Lods), est l'annonce émouvante du retour des exilés et de la prospérité de Juda, avec lequel Yahvé traitera « une nouvelle alliance » [2], où sa loi sera écrite dans les cœurs (*30*, 31 ss). La seconde (*32-33*), qui date de la dixième année du règne de Sédécias, est une série de menaces et de promesses. Il faut y relever l'histoire du champ acheté par Jérémie, en plein siège de Jérusalem, acte de foi qui était le gage d'un retour de la paix féconde

1. Ce chiffre s'applique, non pas à la durée de l'Exil, mais à celle de la suprématie babylonienne.
2. Ce passage est attribué à Jérémie par Cornill (contre Duhm).

— et une prophétie messianique (*33*, 15-16), visiblement interpolée.

La dernière section (*34-45*) reprend la série des récits rédigés par Baruch. Ils ont été incorporés au livre sans souci de la chronologie. Dans le ch. *34*, qui date du siège de Jérusalem, il faut noter un blâme adressé par Jérémie aux dirigeants de Juda, et au ch. *35* l'éloge qu'il décerne aux Rékabites, tribu nomade qui s'était réfugiée sous les murs de Jérusalem (dernière année du règne de Yoyaqim). Le ch. *36* raconte la destruction du rouleau par Yoyaqim et sa reconstitution. La série *37-43* retrace les tribulations de Jérémie, sa captivité puis son départ forcé pour l'Egypte où, resté fidèle à son idéal, il reprocha à ses compatriotes leurs pratiques idolâtres (*44*). Le court ch. *45* rapporte les encouragements donnés par Jérémie à Baruch, à l'occasion de la mise des prophéties par écrit.



La seconde partie de notre livre (*46-51*) se compose de huit oracles dirigés contre sept peuples étrangers. Les deux premiers, d'une vive allure, visent l'Egypte : l'un (*46*, 3-12) applaudit à son désastre à Karkemish ; l'autre (13-26) annonce sa destruction par le roi de Babylone. Le troisième (*47*) prédit le même sort aux Philistins. Le quatrième (*48*), avec une véhémence qui s'adoucit en complainte, prophétise la ruine de Moab. Viennent enfin des menaces contre divers peuples secondaires (*49*) et d'autres contre Babylone (*50-51*). Cer-

tains éléments de ces divers oracles, en particulier de ceux qui menacent l'Egypte, peuvent être attribués à Jérémie. Quant à la prophétie contre Babylone, elle ne s'accorde guère avec ses sentiments à l'égard de cette ville, sans compter que « les répétitions et les développements peu méthodiques qu'on y trouve ne lui sont pas habituels » (Driver, p. 267).

Le texte de notre livre a mis beaucoup de temps à se fixer. Les retouches s'y sont poursuivies au moins jusqu'au IIe siècle av. J.-C, comme le prouvent les fortes divergences qui se constatent entre les *Septante* et lui. On y trouve, en effet, 2700 mots qui n'ont pas été rendus dans la version grecque ; de plus, dans ce dernier texte, les oracles contre les peuples étrangers sont intercalés au milieu du ch. *25*, entre les versets 13 et 15, disposition que l'on regarde comme plus ancienne que celle qui a prévalu dans la Bible massorétique.

Bibliographie

Cheyne, *Jeremiah and Lamentations* (Pulpit Commentary, 1883), et *Jeremiah: his Life and Times* (1888) ; Orelli, *Jesaia und Jeremiah* (série Strack und Zöckler, 1887) ; Edouard Bruston, *Jérémie et son Temps* (Fischbacher, 1906) ; Giesebrecht, *Jeremiah* (série Nowack, 2e éd. 1907) ; Karl Hackenschmit, (ancien pasteur à Strasbourg), *Der prophet Jeremia* (Bertelsmann, Gutersloh, 1912) ; André Æschimann, *L'Activité du prophète Jérémie*, thèse (Eggimann, Genève). — Pour la critique du texte de *Jérémie*, voir les ouvrages suscités par un article de Duhm, paru en 1901 : Erbt, *Jeremia und seine Zeit* (1902) ; Cornill, *Das Buch Jeremia*, (1905) ; Giesebrecht, *Jeremias Metrik* (1905), etc.

CHAPITRE III

LES LAMENTATIONS

Les *Lamentations* sont un recueil de cinq élégies émouvantes sur la ruine de Jérusalem. Ce titre est la traduction du terme *Qînôt,* par lequel les rabbins ont parfois désigné ce livre. Ce mot, pluriel de *qîna* (lamentation), qu'on retrouve dans *2 Sam. 1*, 17 (élégie de David sur Saül et Jonathan) et dans *Jér. 7*, 29 et *9*, 10, a été traduit par *Thrènoï* dans les *Septante* et par *Lamentationes* dans la Bible latine. Mais les manuscrits hébreux, en accord avec l'usage juif de nommer les livres d'après le principal mot du début, appellent notre ouvrage *Eka* (*Ah ! comment ?*), terme par lequel s'ouvrent les ch. *1*, *2* et *4*. Bien que les Juifs ne l'aient pas inséré parmi les « Prophètes »[1], il mérite de l'être, car « en ramenant les malheurs de la patrie à leurs

1. Il faisait partie des « cinq Rouleaux ». On le lisait à l'anniversaire de la destruction du temple.

causes morales, il se place au point de vue des conducteurs spirituels d'Israël »[1].

Ces élégies, se distinguent par leur forme raffinée, surtout les quatre premières, qui sont des acrostiches alphabétiques, particularité déjà notée dans certains psaumes. Comme l'a montré Karl Budde, dans un article remarquable, paru en 1882, et dans son commentaire (série Marti, 1898), elles ont la structure métrique propre aux poèmes élégiaques des Hébreux[2]. Elle consiste à faire alterner un stiche long et un stiche court. Dans les trois premiers morceaux, la strophe se compose de six stiches; dans la quatrième, elle en a seulement quatre. La strophe du cinquième n'a que deux stiches, égaux entre eux.

Dans la première élégie (ch. *1*), Sion apparaît, comme une veuve éplorée; elle raconte ses malheurs et confesse ses péchés, non sans demander la punition de ses oppresseurs. Dans la seconde (ch. *2*), le « Seigneur » (Dieu) est mis en scène, comme un « ennemi » qui a précipité Sion dans une ruine « immense comme l'Océan ». Le poème suivant (*3*) crie la plainte de l' « homme qui a vu l'infortune », c'est-à-dire du peuple lui-même. Il dit la confiance au Seigneur qui « n'afflige pas volontiers les enfants des hommes » (v. 33); il fait appel à la repentance et au secours divin, et réclame l'extermination des vainqueurs. La quatrième élégie (*4*) trace le tableau poignant des souf-

1. Reuss, *La Bible,* Ve partie : *Poésie Lyrique,* p. 422.
2. Sievers a proposé de nombreux remaniements du texte, pour le rendre plus conforme aux règles élégiaques qu'il a formulées.

frances de la nation, punie de ses péchés, et termine par une parole d'espérance. La cinquième (*5*) est une prière qui cherche à apitoyer Yahvé sur l'épreuve de Sion et conclut : « Ramène-nous à toi, renouvelle-nous les jours d'autrefois ! » (v. 21).

L'attribution des *Lamentations* à Jérémie est faite expressément, sinon dans la Bible hébraïque qui n'en mentionne pas l'auteur, du moins dans les *Septante,* où le texte grec est précédé d'une note qui l'affirme, dans plusieurs versions anciennes et dans le Talmud. Le nom du prophète a même été introduit dans le titre. Cette attribution se comprend sans peine. On pouvait lire dans *2 Chron. 35*, 25 que Jérémie avait composé sur Josias, tué à Meguiddo, une ou plusieurs élégies, qui firent partie d'un recueil de chants. Il était donc naturel de penser qu'il en écrivit aussi sur sa malheureuse patrie. De plus, il y a entre notre livre et *Jérémie* de frappantes analogies : même frémissement patriotique, même point de vue sur les causes morales de la catastrophe, sans parler de certaines similarités d'expressions [1]. Pourtant, les dissemblances sont plus sensibles encore. D'une façon générale, le style est différent (Driver, p. 463). De plus, on trouve dans les *Lamentations* des paroles que Jérémie n'aurait pas prononcées : l'appel à l'Egypte (*4*, 17), qu'il réprouvait, les imprécations contre Babylone (*1*, 21-22), en qui il voyait, au contraire, l'exécutrice des jugements divins, l'éloge

1. Driver, p. 462. On notera, en particulier, cette formule : « la plaie de la fille de mon peuple » (*Lam.* **2**, 11 ; **3**, 48 ; **4**, 10, et *Jér.* **6**, 14, **8**, 11, 21, etc.).

du roi Sédécias (*4*, 20), dont il blâmait la politique extérieure. Enfin, comment croire que le prophète, tout frémissant encore, se soit appliqué à « crayonner (sur la catastrophe) des vers soigneusement alignés d'après l'ordre de l'alphabet ? » (Reuss, p. 426). On ignore l'auteur ou plutôt les auteurs de notre livre, car son examen minutieux paraît révéler des plumes différentes, où se montre, d'ailleurs, l'influence de *Jérémie*.

Les dates de ces cinq poèmes ne peuvent être fixées avec précision. D'après Budde, le second et le quatrième seraient quelque peu postérieurs à la ruine de Jérusalem ; le cinquième les suivrait de près (vers 550) ; le premier, où ce critique voit une imitation de la deuxième et peut-être aussi de la quatrième élégies, serait bien plus récent (vers 430) ; le troisième — le plus raffiné — daterait du IIIe siècle [1]. Ces dates sont vraisemblables, à l'exception de celle qui est assignée au troisième chant : son accent ému implique, en effet, une époque moins éloignée de la catastrophe (Ed. Montet, *Annales* etc. 1899, p. 100).

Ces diverses complaintes ont été peut-être, comme le suggère Lods, « des pièces quasi liturgiques, écrites en vue de ces jeûnes publics qui se célébrèrent au moins jusqu'au temps du prophète Zacharie (*Zach.* 7, 3, 5) en souvenir de la ruine du Temple et de la ville sainte » (*Annales* etc. 1918, p. 135).

1. Tel est, à peu près, le point de vue de Cornill et de Löhr. Pour ce dernier, la troisième élégie daterait de la seconde moitié du IVe siècle.

Bibliographie

Paul Mayniel, *Le livre des Lamentations* (Montauban, 1894); commentaires d'Œttli (série Strack und Zœckler), Löhr (Nowack, 1894: 2e éd. 1907), Minocchi (Rome, 1897), Budde (Marti, 1898), Cornill (1905) etc.

CHAPITRE IV

EZÉCHIEL

Avec *Ezéchiel*[1], nous pénétrons, comme nous l'avons déjà fait avec le *Second Esaïe*, dans la vie des Israëlites déportés en Babylonie.

Le livre se divise naturellement en trois sections.

La première (*1-24*) se compose surtout de prédictions sur Juda et Jérusalem. Dès *1*, 4, Ezéchiel raconte la vision étrange que lui suggéra l'inspiration prophétique. Sur un nuage de tempête venu du Nord, se détachent, à ses yeux, quatre animaux d'aspect bizarre, qu'il appelle plus loin des *Keroubim* (*10*), avec quatre visages et quatre ailes, jetant des éclairs. Avec eux, suivant leurs mouvements, était un chariot à quatre roues dont les circonférences portaient des yeux. Dans un ciel de cristal, une forme divine apparaissait sur un trône couleur de saphir. Une voix cria à Ezéchiel :

1. Ce nom (hébreu *Yekhezquel*) signifie « Dieu fortifie », de même qu'Ezéchias veut dire « Yahvé fortifie ».

« Fils d'homme, je t'envoie vers les enfants d'Israël » (*2*, 3). A la suite de cette vision (appelée par les Juifs « vision du chariot »), qui se continue par d'autres révélations (*3*), viennent divers oracles : le premier sur la ruine du pays judéen (*4-7*), figurée par trois actions symboliques que le prophète doit accomplir (cf. *4-5*, 4) ; un autre, (*8-11*) condensé dans une seconde vision qui eut lieu « la sixième année » (à partir de 597), où Ezéchiel, transporté à Jérusalem, voit, à l'entrée du temple, la gloire de Yahvé ainsi que les idoles, puis aperçoit six hommes chargés de frapper la ville coupable — exécution terrible, à laquelle il s'associe par ses menaces (*11*, 5-12) et qui se termine par la promesse du retour des exilés, pourvus par « le Seigneur Yahvé d'un esprit nouveau, d'un cœur de chair à la place de leur cœur de pierre » (*11*, 19).

Au ch. *12*, Ezéchiel simule un départ pour mieux persuader ses compagnons sceptiques de la déportation de Sédécias et du peuple à Babylone. Il s'élève (*13*) contre tous les prophétes qui entretenaient parmi les exilés une fausse sécurité, et contre les sectateurs des idoles qui osaient consulter Yahvé (*14*). Puis il s'en prend au peuple, qu'il compare au bois de la vigne destiné à être brûlé (*15*), à Jérusalem, que dans une longue et cinglante allégorie (*16*), il traite de prostituée, plus coupable encore que Sodome et Samarie, mais à laquelle Yahvé consent à offrir une « alliance éternelle » (v. 60). Se tournant vers Sédécias, il lui reproche, en une parabole très originale (celle du cep et des deux aigles), de violer sa promesse d'obéissance au roi de Babylone (*17*). Vient ensuite un

chapitre remarquable (*18*) qui donne une haute idée de la justice divine : devant elle, « l'âme qui pèche, c'est celle qui mourra » (v. 4), et d'autre part, elle « ne veut pas la mort du méchant, mais sa conversion et sa vie » (v. 23). Signalons, en continuant, une complainte sur les « princes d'Israël » (*19*), comparés à des jeunes lions, emmenés l'un en Egypte (Joachaz), l'autre à Babylone (Jéconias) ; un discours d'Ezéchiel aux anciens du peuple sur les nombreuses révoltes du peuple contre Yahvé (*20*) ; des menaces contre Jérusalem, avec un véritable chant du glaive (*21*, 14-22) ; la célèbre allégorie » (*22-23*), d'un réalisme violent, où Samarie et Jérusalem sont dépeintes comme deux sœurs, Ohola et Oholiba, qui se sont prostituées avec les peuples étrangers et auxquelles Yahvé tient en réserve la nudité, le pillage et la lapidation.



La deuxième section du livre (*25-32*) se compose d'oracles contre des peuples étrangers. Ce sont, d'abord, des menaces décochées contre les Ammonites et les Moabites, qui ont raillé Juda partant pour l'exil, et contre les Edomites et les Philistins qui « se sont vengés » de lui (*25*); puis une ardente prophétie (*26*) contre Tyr, qui s'est réjouie de la chute de Jérusalem et dont Nabucodonosor fera « un rocher nu ». Elle est suivie de trois complaintes sur Tyr, dont la prospérité, décrite avec autant d'émotion que de poésie, fera le plus lamentable naufrage (*27*), et dont le prince orgueilleux

et injuste sera réduit en cendres (*28*, 1-19). Sidon sera aussi frappée, et elle cessera d'être pour Israël « une ronce qui déchire » (*28*, 20-24). Le reste de la section est consacré à l'Egypte. Un premier oracle menace le Pharaon, « grand crocodile » orgueilleux, qui sera « tiré de ses fleuves et jeté aux champs », et l'Egypte, ce « roseau » perfide, qui a trahi Juda, et qui sera brisé par Nabucodonosor (*29*). Le quatrième (*31*) annonce, en un grand style imagé, que le Pharaon sera abattu comme l'a été l'Assyrien, ce cèdre superbe dont la chute a fait trembler les nations. Le poète ajoute deux complaintes (*32*) sur le Pharaon, que les peuples tireront dans le filet jeté sur lui par Yahvé, et sur « la multitude d'Egypte » qui descendra au séjour des morts, où elle retrouvera l'Assyrie et diverses nations « et toutes les multitudes ».

La troisième section (*33-39*) comprend surtout [1] des prédictions sur le rétablissement d'Israël, consécutives à la chute de Jérusalem mentionnée au ch. *33*. v. 21. Ce sont d'émouvantes promesses de Yahvé, qui rassemblera ses brebis dispersées par la faute des mauvais bergers (les chefs du peuple) et les confiera à un seul pasteur, son « serviteur David » (*34*). C'est lui qui ramènera Juda, après lui avoir donné « un esprit nouveau et un cœur de chair » (*36*). C'est lui qui ranimera les ossements désséchés et en fera « une grande armée »

1. A part le beau passage sur les devoirs du prophète « établi comme sentinelle sur la maison d'Israël (*33*, 1-20), la prophétie contre les Edomites (*35*), et l'oracle apocalyptique contre Gog (*38-39*), personnage inconnu, le roi des Scythes peut-être, dont l'invasion sera refoulée par Yahvé.

où il mettra son esprit (*37*, 1-14). C'est lui qui réunira les deux royaumes d'Israël et de Juda (*37*, 15-28).

L'ouvrage se termine par la célèbre vision de la nouvelle Jérusalem (*40-48*). Ezéchiel est transporté dans une ville de Judée avec un guide qui lui montre un temple dans tous ses détails (*40-42*). Il voit « la gloire de Yahvé » faire sa rentrée dans l'édifice par la porte orientale (*43*, 1-5). Une voix lui prescrit de « montrer ce temple à la maison d'Israël » pour qu'elle garde « tous ses dessins ». Viennent alors des instructions diverses sur la construction de l'autel (*43*, 13-18), sur les sacrifices (*43*, 19-27), et en particulier ceux « pour l'infidélité et pour le péché » (*44*, 29 ; *45*, 22-25), sur les lévites qui ne seront plus que de simples « serviteurs du sanctuaire » (*44*, 10-14), parce qu'ils ont servi les idoles, sur les « prêtres lévitiques fils de Çadoq », qui seront seuls prêtres et jouiront de divers privilèges en récompense de leur fidèle service (*44*, 15-31). Mentionnons le curieux passage (*47*, 1-12) sur la source qui jaillit du temple et va assainir la mer Morte. Ezéchiel s'occupe aussi, à diverses reprises, du partage du territoire entre les tribus (*45*, 1-8 ; *47*, 13-*48*, 29) — répartition assez arbitraire, d'ailleurs, et peu pratique.



Le texte de notre livre a beaucoup souffert, et ces altérations en expliquent, en partie, les obscurités. Ainsi que l'a montré Cornill, il faut le corri-

ger avec les *Septante.* L'authenticité d'*Ezéchiel* est généralement reconnue, à part quelques passages, peut-être (dans les ch. *40-48* et même dans *38* et *39*)[1]. Il se présente, en effet, comme un tout bien lié. « Les oracles sont groupés avec méthode, évidemment de la propre main du prophète : à ce point de vue, son livre offre un contraste frappant avec ceux d'Esaïe et de Jérémie » (Driver, p. 296). L'unité de style est évidente. Ce qui le caractérise, c'est « un symbolisme riche et grandiose, qui répondait aux besoins des auditeurs d'Ezéchiel, familiarisés avec les figures de ces animaux fantastiques dont les Babyloniens aimaient à peupler l'entrée de leurs temples et les vestibules de leurs palais »[2]. Cette fantaisie est, malheureusement, prolixe, alourdie de répétitions (doublets signalés par Hitzig, Cornill etc : cf. *18*, 21 et 27 etc)[3]. Quant au vocabulaire, il est riche en expressions typiques qui reviennent souvent, telles que « famille de rebelles, fils d'homme, le Seigneur Yahvé, abominations, exercer des jugements, moi Yahvé j'ai parlé » etc (Driver, p. 297-298).

1. D'après Ernest Havet et Maurice Vernes, le livre serait postérieur au VIe siècle.
2. *La Bible Annotée* : *Les Prophètes,* t. II, p. 9.
3. Elles ont amené Kraetzschmar à voir dans le livre actuel la fusion de deux recensions parallèles.

Bibliographie

Cornill, *Das Buch des Proph. Ezechiel* (1886); Orelli, *Ezechiel und minor Propheten* (Strack und Zoeckler, 1888); Lucien Gautier, *La Mission du prophète Ezéchiel* (1891); commentaires de Bertholet (série Marti, 1897), Kraetzschmar (série Nowack, 1900), Plumptre (*Pulpit Commentary*), A. B. Davidson (*Cambridge Bible*), etc.

CHAPITRE V

DANIEL

Le livre de *Daniel* inaugure, on le sait, la littérature apocalyptique. A ses promesses ardentes [1] il a joint le récit fortifiant d'exemples de résistance victorieuse à la tyrannie païenne. Il a peut-être utilisé une vieille narration relative à Daniel, dont on ne peut dire s'il a vraiment vécu à Babylone. Les traditions rapportées par Josèphe, en particulier celle de la tour érigée par Daniel à Ecbatane [2], montrent simplement qu'il était un personnage connu avant la période grecque [3].

Le livre se divise naturellement en deux parties.

La première (*1-6*) se compose d'une introduction, suivie de cinq récits indépendants. Le ch. *1* met en

1. On a eu le tort d'y voir une prophétie à longue portée, annonçant le retour du Christ sur la terre.

2. *Antiquités Judaïques*, L. X, *11*, 6-7.

3. Ce Daniel est différent de celui dont parle *Ezéchiel* (*14*, 14-20); la place qu'il lui assigne entre Noé et Job indique, en effet, un personnage plus ancien que celui de notre livre.

scène quatre jeunes Juifs de noble origine, Daniel et trois de ses amis, emmenés en captivité à Babylone par Nabucodonosor et remarquables de sagesse et de savoir. Un premier récit (*2*) montre Daniel expliquant au roi le songe de la statue qui avait la tête en or, la poitrine et les bras en argent, le ventre et les cuisses en airain, les jambes en fer, les pieds de fer et d'argile, symbole de quatre royaumes, dont le dernier sera divisé, et que remplacera un cinquième, qui « subsistera éternellement ». Le chapitre suivant rapporte l'histoire des trois compagnons de Daniel, jetés dans une fournaise pour avoir refusé d'adorer une statue d'or, et miraculeusement préservés. Troisième récit (*4*) : le roi raconte qu'il a eu un songe (celui du grand arbre abattu), qui lui a été expliqué par Daniel, et que, après sept ans d'égarement, il est revevu à la raison et a reconnu la justice de Dieu... On passe ensuite (*5*), sans transition, au règne de Belschatsar, qui est tué en plein festin et dont les états tombent au pouvoir de Darius, le Mède. Puis vient l'histoire de Daniel dans la fosse aux lions (*6*), avec cette conclusion: « Il prospéra sous le règne de Darius et celui de Cyrus, le Perse » (*6*, 28).

A ces cinq récits succède une série de visions racontées par Daniel (*7-12*). La première (*7*) est celle des quatre animaux sortis de la mer : un lion, un ours, un léopard et un monstre à dix cornes, au milieu desquelles apparaît une onzième qui a des yeux et parle avec insolence. Cet animal est tué et brûlé, et les autres sont réduits à l'impuissance. Alors se montre sur les nuées « quelqu'un de semblable à un fils d'homme » (7, 13), qui reçoit la

domination universelle et éternelle. Ces quatre animaux sont autant de monarchies, dont le pouvoir passera « au peuple des saints du Très Haut » (*7*, 27). Dans la seconde vision (*8*), le prophète assiste à un combat, entre un bélier à deux cornes inégales et un bouc qui n'a qu'une corne. Ce dernier reste vainqueur mais son arme se brise. Sur sa tête surgissent quatre cornes tournées vers les quatre points cardinaux : l'une d'elles donne naissance à une petite, qui ose s'attaquer à Dieu même. Elles figurent les quatre monarchies issues de l'empire d'Alexandre, et un dernier roi, persécuteur des Juifs.

Le ch. *9*, qui commence par une belle prière de repentance collective placée dans la bouche de Daniel, contient une déclaration de l'ange Gabriel sur l'époque de la venue du Messie. Au ch. *10* commence une prophétie détaillée de grandes révolutions politiques : chute de la royauté perse, partage des états d'un « vaillant roi » (Alexandre le Grand), luttes du « roi du Midi » (les Ptolémées) contre « le roi du Nord » (les Séleucides), exploits d'un aventurier royal (Antiochus Epiphane) qui vaincra l'Egypte et profanera le temple (*11*, 31), mais trouvera la mort (*11*, 45). Alors se lèvera « Mikaël, le grand chef » (*12*, 1). Le peuple de Dieu sera sauvé, et il y aura une résurrection de beaucoup de justes et de méchants (*12*, 2, 3).



Notre livre a longtemps passé pour être inspiré par Daniel, sage ou prophète israélite du VIe siècle,

mais la grande majorité des critiques lui assignent le temps qui a précédé la purification du temple par Judas Maccabée (décembre 165)[1].

Ce qui milite en faveur d'une date récente, c'est la connaissance imprécise et défectueuse qu'a *Daniel* des événements et des personnages du VIe siècle[2]. Ainsi, pour lui, le terme de « Chaldéens » indique, non pas — selon le sens ordinaire — la nationalité babylonienne, mais une sorte de caste qui figure à côté des devins (*2*, 2. 4 ; *4*, 7, etc). En fait de rois babyloniens, il ne nomme que Nabucodonosor et Belschatsar (qui n'a été, d'ailleurs que prince royal, fils aîné de Nabonède) ; il paraît ignorer Evil-Merodac, fils et successeur du premier, et les deux usurpateurs qui l'ont suivi. De plus, il attribue à tort à « Darius le Mède » la prise du royaume babylonien, qui, d'après les documents, fut faite par Cyrus. Enfin, les hommages rendus par Nabucodonosor, puis par Darius, au Dieu de Daniel, manquent de confirmation et même de vraisemblance historique[3].

A mesure que le narrateur se rapproche du IIe siècle, la précision et l'exactitude grandissent. Si la mention de la période perse est encore vague (*2*, 32 ; *7*, 6 ; *8*, 3), les détails sur la domination grecque (*2*, 33 ; *7*, 7-8 ; *8*, 5ss ; *11*, 5-20) sont plus

1. C'est à l'an 167 que s'arrêtent les prophéties de *Daniel* rédigées *post eventum* : le futur qu'elles emploient est un simple procédé littéraire.

2. Voyez L. Gautier, (II, p. 215 ss). On peut ajouter l'argument tiré de la mention des « livres » (*Daniel* 9, 2), qui semble bien impliquer l'existence de la *Tora* et des *Nebiim*.

3. De même, le récit de la folie de Nabucodonosor et celui de la statue d'or paraissent de pures inventions.

nets. Mais le personnage sur lequel il insiste est Antiochus Epiphane, figuré par la petite corne (*8*, 9-14) : le fragment *11*, 21-45, rapporte assez longuement ses tristes exploits. A cette précision, qui dénote un témoin oculaire, succède, d'ailleurs, (*12*) avec les contours indistincts des vraies prophéties, le tableau du royaume messianique, symbolisé par la petite pierre qui met la statue en pièces (*2*, 34) et par « le fils d'homme », c'est-à-dire « le peuple des saints du Très Haut » (*7*, 27), qui reçoit la domination éternelle.

L'examen des renseignements historiques donnés par *Daniel* amène donc à lui assigner, pour date, l'an 165 environ. L'étude de son vocabulaire favorise, d'autre part, cette conclusion.

Par une anomalie inexpliquée jusqu'à ce jour, l'ouvrage est écrit tantôt en hébreu tantôt en araméen. La première langue est employée d'abord (*1*-*2*, 4 a). La seconde lui succède et continue jusqu'à la fin de la première vision de Daniel (fin de *7*). Puis l'hébreu reprend (*8*) jusqu'au dernier verset (*12*, 13).

La présence de l'araméen a servi d'argument aux critiques qui ont attribué à Daniel la composition du livre. Egalement versé dans l'hébreu et l'araméen (identifié avec le chaldéen), on s'explique qu'il se soit servi de ces deux idiomes. Mais l'argument est tombé avec le déchiffrement des textes cunéiformes, qui a révélé une langue proprement babylonienne, distincte de l'araméen. D'ailleurs, celui qui est employé dans *Daniel* appartient non pas à l'araméen oriental parlé en Mésopotamie, mais à l'araméen occidental, usité en Palestine (Driver,

p. 503-504). Quant aux parties hébraïques, elles ont des affinités avec le vocabulaire des livres récents: *Esther* et *l'Ecclésiaste* (Driver, p. 505-508). On y a relevé, au reste, une quinzaine de mots d'origine perse, dont plusieurs se retrouvent dans les *Chroniques*, *Esdras*, *Néhémie* et *Esther*, et quelques mots calqués sur le grec [1] : *psanterin* (*3*, 5, 7, tiré de *psalterion*), *soumponya* (*3*, 5, 15, tiré de *symphonia*), *kitharos* (*3*, 5, 7, venant de *kitharis*), *karoz*, héraut (*3*, 4, venant de *kerux*). « Le verdict de la langue de *Daniel*, conclut Driver (p. 508), est net. Les mots perses présupposent une période postérieure à l'établissement définitif de l'empire perse. Les mots grecs postulent, l'hébreu confirme et l'araméen permet d'admettre une date postérieure à la conquête de la Palestine par Alexandre-le-Grand (332) ».



L'unité de composition de *Daniel* a été contestée [2]. Sans parler de l'argument tiré de la structure des autres Apocalypses, dont plusieurs paraissent formées de morceaux différents — Apocalypses d'Hénoch, de Jean, de Baruch, d'Esdras [3] — on allègue la différence des dialectes que notre livre emploie

1. Le premier a été employé pour la première fois par Aristote, le second par Platon.
2. En particulier par Strack (*Einleitung*, 1888) et par Barton (*The Composition of the book of Daniel*, Boston, 1898.)
3. Sur ces deux dernières, voir Eugène de Faye, *Les Apocalypses juives*, essai critique, littéraire et théologique, Bridel, 1892).

et le disparate de ses deux parties, l'une narrative et l'autre prophétique.

Le professeur américain Barton croit y discerner trois pamphlets écrits par trois auteurs distincts, à peu de distance l'un de l'autre, pour réconforter le peuple persécuté. Cette hypothèse manque de solidité. Comment l'emploi des deux idiomes, si surprenant qu'il soit, impliquerait-il dualité d'écrivains, puisque le passage de l'un à l'autre se produit au milieu d'un récit (*2*, 4) ? D'autre part, les différences de caractère de la première et de la deuxième parties du livre ne doivent pas faire oublier son unité d'inspiration et sa gradation savante évidemment voulue[1] Il n'y a donc pas lieu d'admettre la pluralité d'auteurs, ni même la suggestion de Reuss et d'Auguste Sabatier d'après laquelle les divers fragments de *Daniel* auraient été lancés dans le public séparément, pour n'être réunis en gerbe que plus tard. Cette conclusion n'empêche pas de reconnaître, avec Marti, la présence de quelques additions, en particulier la prière de Daniel (*9*, 4-20).

Notre livre est le seul de l'Ancien Testament qui enseigne, sous l'inspiration du Parsisme (Bertholet), la doctrine de la résurrection des morts et celle d'anges désignés par des noms spéciaux (*Gabriel*,) le révélateur et l'exécuteur des ordres divins, et *Mikaël*, l'ange gardien d'Israël. Son action sur la littérature religieuse qni a suivi a été profonde. On la retrouve dans les Apocalypses juives, dans cer-

1. Auguste Sabatier, *Annales, etc.*, 1898, p. 172-173; Karl Marti, commentaire ; Ad. Lods, etc...

tains passages du Nouveau Testament (*Matth*, *16*, 27; *1re aux Cor.* *6*, 2, etc.) et chez les écrivains chrétiens.

Bibliographie

Commentaires sur *Daniel* par Meinhold (série Strack und Zœckler 1889), Behrmann (Nowack, 1894), Marti, (1901), Kamphausen (Haupt, 1896) Charles Bruston, *Etudes sur Daniel et l'Apocalypse* (Paris, 1908), Karl Hackenschmidt (pasteur à Strasbourg), *Der prophet Daniel* (Bertelsmann, Gütersloh, 1914); Bertholet, *Daniel und die Griechische Gefahr* (Etudes populaires d'histoire religieuse: Mohr, Tubingue, 1907) etc.

CHAPITRE VI

LES DOUZE PROPHÈTES

I. — *Avant l'Exil*

Le rouleau des douze prophètes vient après *Esaïe*, *Jérémie* et *Ezéchiel*, dans le recueil hébreu des *Nebiim aharonim* (Prophètes de la deuxième série). Les Juifs l'appelaient « les Douze ». Les traducteurs grecs ont ajouté le mot « prophètes », et ont même employé l'expression collective *to Dodecapropheton*. Dans les Bibles latines, on le désigne par *Prophetae minores* (petits prophètes), par opposition aux grands prophètes (*majores*) qui les précèdent. Renonçant à ce qualificatif, qui pourrait jeter le discrédit sur eux, nous les appellerons simplement « les douze prophètes ».

L'ordre dans lequel ils se succèdent, dans la *Vulgata* et dans les Bibles modernes, est celui qu'offre l'Ancien Testament hébreu [1]. Il a été dicté par

1. Seuls, les *Septante* suivent un ordre différent, du moins pour les six premiers écrits : *Osée, Amos, Michée, Joël, Abdias, Jonas*.

des raisons diverses, en particulier par le souci de la chronologie. *Osée*, *Amos* et *Michée*, du VIIIe siècle, sont, en effet, sur la première moitié de la liste, tandis que la seconde contient des prophéties du VIIe siècle, *Nahum*, *Habacuc* et *Sophonie* et d'autres postérieures à l'Exil : *Aggée*, *Zacharie* et *Malachie*.

La formation de ce recueil a dû être assez tardive, car plusieurs de ses livres sont loin d'être anciens. Quant à leur nombre — douze — il est très probable qu'il a été voulu. « On a même cherché à expliquer ainsi la présence de *Jonas* au milieu de la collection. Ce livre, si dissemblable des autres en tous points, aurait été introduit pour parfaire la douzaine, à une époque où l'on ne disposait plus d'aucun document prophétique » (L. Gautier, I, p. 460). Au reste, ce recueil, une fois constitué, a reçu certaines additions qui ont accentué encore le caractère composite de ses écrits.



Amos est le plus ancien prophète dont les discours aient été conservés [1]. La suscription du livre d'*Amos* (*1*, 1), qui lui assigne comme date le temps d'Ozias, roi de Juda, et de Jéroboam II, roi d'Israël, est confirmée par le récit du ch. 7, qui montre le prophète aux prises avec Amaçia, prêtre de Bethel sous ce dernier souverain.

1 Dans notre étude sur « les douze Prophètes », nous suivons l'ordre chronologique, celui du moins qui nous a paru le mieux établi.

Amos [1] était, d'après la suscription, « un des bergers de Tekoa », village situé au sud de Jérusalem, dans la montagne de Juda. Il n'était « ni prophète ni fils de prophète » (7, 14), mais il se sentit poussé à « prophétiser au peuple d'Israël » (7, 15). Orateur de race — quoi qu'en ait dit Jérôme, qui le traite de « paysan, inhabile à parler mais instruit » — à la façon de ces Arabes du désert qui, introduits à la cour des émirs et des Khalifes, étaient, dit Wildeboer, « admirés pour leur langue », Amos était aussi un bon écrivain. « Son livre est un des ouvrages les plus achevés au point de vue du style et les mieux composés de l'Ancien Testament » (Lods, *Annales* etc 1901, p. 19).

Il s'ouvre par un long discours (*1* et *2*), série d'oracles à exorde identique, qui visent d'abord trois peuples étrangers, les Syriens, les Philistins et les Tyriens, puis trois nations apparentées aux Israélites, fixées au sud-est du Jourdain, Edom, Ammon et Moab, enfin le royaume de Juda et surtout celui des Dix Tribus. A tous, sauf à Juda qu'il blâme d'avoir méprisé la loi de Yahvé, l'ardent prédicateur social reproche des actes d'inhumanité ou de perfidie. Vient ensuite une seconde partie (*3-6*), formée surtout de trois morceaux qui débutent par cet appel : « Ecoutez cette parole ! » C'est un cinglant réquisitoire contre le royaume d'Israël : menaces contre Samarie, le sanctuaire de Béthel et les femmes des grands (*4*, 1-3), invectives contre le formalisme religieux, appel à la conversion (*5*, 14-15), annonce du « jour de Yahvé » qui sera

1. *Amos*, en hébreu, a le sens de « fardeau ».

terrible (*5*, 18-20), affirmation magnifique de la religion de la droiture et de la justice, « torrent qui ne doit jamais tarir » (*5*, 21-24), avertissement aux insouciants qui ne voient pas approcher la ruine (*6*).

Après un chapitre (*7*) qui rapporte trois visions, dont la dernière convainc Amos que « le Seigneur » sera impitoyable, et sa rencontre émouvante avec le prêtre Amaçia, on trouve un nouveau tableau des iniquités du peuple (*8*, 4-6), la description du châtiment (*9*, 1-7), et enfin l'annonce du « relèvement de la maison d'Israël » (*9*, 8-15).

Certains passages d'*Amos* sont regardés, non sans raisons sérieuses, comme des interpolations : parmi les oracles du début, ceux contre les Philistins, les Phéniciens, Juda, et surtout la prophétie contre les Edomites, car l'allusion amère (*1*, 11) à leur attitude hostile, lors de la chute de Jérusalem, dénote la période de l'Exil ; les morceaux qui célèbrent Yahvé créateur de l'univers (*4*, 13 ; *5*, 8-9 ; *9*, 5-6), sans lien avec le contexte ; la fin (*9*, 8-15), qui ne rappelle ni le style ni la sévérité d'Amos et qui a dû être ajoutée pour adoucir le ton du livre (Cf. les commentaires de Wellhausen, Marti, Nowack).



Osée [1] se mit à prophétiser vers la fin du règne de Jéroboam II (*Osée, 1*, 1). Sa vie est très peu connue. D'après *Osée*, *1*, 3-9, il épousa une femme ap-

1. Osée (hébreu *Hoschéa*) signifie « délivrance, salut », (racine *yascha*, d'où viennent Josué, Jésus, etc.))

pelée Gomer, et en eut deux fils et une fille, auxquels il donna des noms symbolisant les menaces de Dieu contre le peuple coupable : *Jizréel* (Dieu disperse !), *Lô-Rouḥama* (Celle dont on n'a pas pitié) et *Lô-Ammi* (Pas mon peuple !).

Le cas de Gomer, représentée comme une prostituée (*1*, 2, et *2*, cf. aussi *3*), est assez obscur. Certains critiques (Calvin, Reuss, Charles Bruston, Paul Humbert etc) voient dans cette désignation une pure allégorie. D'autres (Luther, Ewald, L. Gautier etc) la prennent à la lettre. Tout en y reconnaissant un élément allégorique, (Gomer représente la nation israélite et Osée Yahvé), ils ne peuvent admettre que le prophète ait raconté une aventure imaginaire propre à le discréditer. Le ton même du récit leur paraît dénoter une douloureuse expérience personnelle. Non pas que Gomer ait été dès le début, une prostituée et que Yahvé ait ordonné un tel mariage (le texte *1*, 2 est regardé comme interpolé): c'est après son troisième enfant qu'elle a abandonné son époux (*2*, 4 ss). De cette infortune seraient sorties à la fois la vocation prophétique d'Osée et l'image fameuse, reprise par *Jérémie* (*3*) et par *Ezéchiel* (*16*, 23) de l'union conjugale de Yahvé avec la nation israélite. Pourtant, il est peu vraisemblable qu'Osée ait étalé les souffrances de sa vie privée, et il est plus naturel de voir dans son récit une dramatique allégorie[1].

Passionné et tendre, héraut, ainsi qu'Amos, de de la justice et de la moralité religieuse, Osée ap-

1. Cf. P. Humbert, *Les trois premiers chapitres d'Osée* (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1918, p. 157-171).

paraît, dans ces prophéties pleines de vivacité et d'éclat, d'une langue très pure, comme un yahviste authentique [1]. Aux mœurs cananéennes, viciées d'idolâtrie et de sensualité, son âme de bédouin se plaît à opposer la saine et rude vie du désert, époque solennelle et normative où Israël s'était constitué en nation aimée de Yahvé (*11*, 1) et honorée de son alliance (*6*, 7 etc). A la lumière de cet âge d'or, comme le présent paraît dégénéré ! La religion n'est plus qu'une « prostitution » (*2*, 7 etc), un « adultère » (*3*, 1), où Yahvé doit partager l'adoration populaire avec les baals (*11*, 2). Les fêtes sont des orgies impures (*4*, 13, 14) ! L'infidélité politique du peuple va de pair avec son infidélité religieuse. Samarie sacre des rois sans le consentement de Yahvé (*8*, 4). Comme une « colombe stupide », elle fait la cour tantôt à l'Assyrie tantôt à l'Egypte (*7*, 11), oubliant que la seule attitude à garder est la neutralité et que le seul allié à rechercher est Yahvé !

Devant toutes ces défections, l'indignation d'Osée éclate... L'alliance, qui est morale, conditionnelle, révocable, va se rompre ! Pareil au lion en fureur, Yahvé va déchaîner la famine et l'Assyrien... C'est alors que l'on criera aux montagnes : « couvrez-nous ! » (*10*, 8). Pourtant, ce courroux s'adoucit. « Toutes mes compassions s'éveillent », s'écrie le céleste justicier, « car je suis un Dieu et non un homme ! » (*11*, 8-9). Mais, devant une repentance superficielle, dissipée comme la rosée, la rigueur doit

1. P. Humbert, *Osée le prophète bédouin* (*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, mars-avril 1921).

reparaître, et dans un dernier tableau, aux traits macabres (*13*, 12-*14*, 1), Osée montre Samarie châtiée, et ses petits enfants écrasés, même avant de naître... Toutefois, du mal sortira la guérison (*14*, 2-9). Dans les steppes se renouvellera l'alliance : c'est là que Yahvé parlera au cœur de l'infidèle, et l'unira à lui pour toujours! (Cf. *2*, 16-25). Un culte simple et sans images, une religion faite « d'amour et non de sacrifices », avec la « connaissance » (expérimentale) « de Dieu » (*6*, 6), une morale sévère mais saine, tel sera le salut!

Le texte d'*Osée* est très défectueux, plein d'incorrections et d'obscurités. La suite des oracles est décousue, et les interpolations y sont assez nombreuses (Nowack). Les unes sont des allusions au royaume de Juda, qui n'est pas en cause (*1*, 7; *4*, 15, etc) ; d'autres interrompent le fil du discours (*2*, 1-3, etc). Le court ch. *3*, qui parle d'une femme adultère, fait double emploi avec le précédent, et lui est même antérieur, comme on peut l'induire de la forme même du récit, qui est à la première personne. Quant au ch. *14*, que certains tiennent pour une addition destinée à atténuer l'effet de trop violentes peintures, il n'est pas en désaccord avec le caractère d'Osée, qui sait s'attendrir, et on peut le lui attribuer, à part quelques interpolations (*14*, 9 en particulier).



Michée [1], Judéen originaire de Morescheth,

1. En hébreu, *Mikaya* ou *Mika* : « qui est comme Yahvé ? » A noter l'analogie de ce terme avec celui de *Michel* : en hébreu, *Mikaël*, « qui est comme Dieu ? »

(village situé, à ce qu'il semble, au sud-ouest de Jérusalem), distinct du prophète Michée, fils de Jimla, qui vivait sous Josaphat, se fit entendre « au temps de Jotham, d'Achaz, d'Ezéchias, rois de Juda » (*Michée*, *1*, 1). Cette suscription est confirmée par *Jér.* *26*, 18, qui fait précéder une citation littérale de *Michée*, *3*, 12, sur la ruine de Sion, par cette mention très nette : « Michée, de Morescheth, prophétisait au temps d'Ezéchias, roi de Juda ». Il a donc été contemporain d'Esaïe.

Notre livre est un recueil décousu d'oracles rapides. Un premier groupe (*1-3*) peut-être attribué à Michée, à part deux fragments : la théophanie du début (*1*, 2-4), qui s'accorde mal avec la suite du livre et dont le rythme, comme l'a établi K. Marti, diffère de celui du contexte, et, d'autre part, le passage sur la restauration de Jacob (*2*, 12-13), qui paraît impliquer le temps de l'Exil. Ce groupe étincelle de menaces contre Samarie et Juda et de réquisitoires contre les injustices des grands. Ils revêtent une forme élégante, émaillée parfois de jeux de mots, par exemple sur diverses localités de Juda : *Beth-Leaphra*, qui signifie « maison de poussière », *Morescheth*, qui a le sens de « possession », (*1*, 10-15).

La seconde partie du livre (*4-7*) se compose de morceaux divers, postérieurs aux prédictions de Michée, et d'auteurs inconnus [1]. Voici les plus saillants : le célèbre passage, inséré aussi dans Esaïe (*2*, 1-4), sur « la maison de Yahvé » où les peuples pacifiés afflueront (*4*, 1-3) ; le fragment sur l'exil de

1. Nowack attribue à Michée quelques versets de *4* et *5*.

« la fille de Sion » et son retour offensif contre les peuples hostiles (*4*, 9-14); la prophétie messianique sur Bethléhem, d'où doit sortir le libérateur du « reste de Jacob » (*5*, 1-8) ; l'admirable péricope sur « le procès de Yahvé avec son peuple » (*6*, 1-8), qui s'achève par l'énoncé des exigences divines : justice, miséricorde, humilité ; le tableau des crimes de la nation (7, 2-6) et celui de son humiliation devant Yahvé (7, 9). Ces diverses prédictions paraissent dater de l'Exil [1].

D'après Marti, le *Michée* actuel est la troisième édition d'une œuvre qui existait du temps de Jérémie, celle dont la fin (*Michée*, *3*, 12) est citée par Baruch (*Jér.* *26*, 18). Jusqu'à la fin du ve siècle, il y eut des additions (telles que *4*, 1-4), destinées à mitiger le pessimisme de Michée. Des fragments sur le malheur des habitants de Jérusalem, puis deux psaumes pleins de foi furent incorporés au livre. Sous sa forme actuelle, il daterait du IIe siècle av. J.-C.



Au VIIe siècle, le plus ancien prophète semble avoir été Nahum, personnage inconnu par ailleurs.

Le livre qui lui est attribué est une brève et ardente prophétie contre Ninive. Il s'ouvre par un prologue (*1*) célébrant la puissance de Yahvé : on y trouve (2-10) la première partie d'un psaume alphabétique, écrit, dit Nowack, « dans le style

1. Le beau passage *6*, 1-8, remonte, d'après la majorité des critiques, au temps de Manassé (VIIe siècle).

incolore de la poésie eschatologique postérieure à l'Exil ». A partir de *2*, 2 jusqu'à la fin, la prophétie s'anime et décrit, en termes pittoresques et véhéments, la marche du « destructeur » qui s'avance contre Ninive... On entend le roulement des chars, on voit étinceler l'épée des cavaliers et tomber les forteresses secouées comme des figuiers ! Cette seconde partie, qui, seule, peut être attribuée à Nahum, a dû être composée entre l'an 665, où Thèbes (No-Amon), dans la Haute-Egypte, fut ruinée par le roi assyrien Assurbanipal (cf. *Nahum*, *3*, 8-10) et l'an 606 qui vit la chute de Ninive. Certains savants croient pouvoir préciser : ils suggèrent l'année 624, où l'orgueilleuse cité fut menacée par Cyaxare, roi des Mèdes (Wellhausen, Nowack).



A la même époque se placent les prédictions de Sophonie [1]. Ce prophète, descendant d'Ezéchias (le roi de Juda sans doute), parla « au temps de Josias » (*1*, 1), peut-être avant la grande réforme religieuse de 620, comme on peut le conclure de la mention indignée des baals et des faux prêtres (*1*, 4-6 ; *3*, 4 etc).

Sophonie commence par une menace à l'adresse de Juda et de Jérusalem (*1-2*, 3) : la « grande journée de Yahvé » [2] va châtier le pays, à moins qu'il ne se repente. On y trouve ensuite des oracles con-

1. En hébreu *Zephaniah*, « Yahvé abrite » ; en grec, *Sophonias*.
2. C'est à cet oracle (*1*, 14-18) qu'est emprunté le *Dies iræ*.

tre les Philistins, Moab et Ammon, l'Ethiopie et surtout l'Assyrie, dont la capitale deviendra « un repaire pour les bêtes » (*2*, 4-15), des prédictions contre Jérusalem (*3*, 1 ss) et l'annonce d'une ère nouvelle (*3*, 9-20).

La mention de la « journée de Yahvé » paraît viser les terribles incursions des Scythes dans l'Asie occidentale [1], qui menacèrent Jérusalem sous le règne de Josias (Nowack). Quant à la prophétie contre Ninive (*2*, 13), elle fait allusion à l'invasion babylonienne qui détruisit cette ville.

Le livre peut être attribué à Sophonie — surtout le beau ch. *1*, première ébauche d'apocalyse (G. A. Smith), d'une réelle portée morale et religieuse — à part certains fragments tels que les oracles contre les peuples, assez déplacés entre deux prédictions dirigées contre Juda, et le tableau de la restauration d'Israël (*3*, 9-20), qui paraît dater au plus tôt de l'Exil.



Habacuc est un peu postérieur à Nahum et à Sophonie.

Le livre qui lui est attribué commence par un fragment de psaume dont le rythme, comme Marti l'a montré, est celui de la complainte (*qîna*), et qui proteste contre la violence et l'iniquité déchaînées en Juda (*1*, 2-4). Puis vient une prophétie, au style pur et brillant (*1*, 5-11), où Yahvé annonce l'arrivée des Chaldéens (v. 6), dont les coursiers

1. D'après Hérodote, elles durèrent de 635 à 607.

sont plus légers que des léopards et qui se rient des forteresses. Après un nouveau et court morceau hymnique (12-13), la prophétie reprend (14-17) : elle décrit le vainqueur attirant les victimes dans son « filet ». Au ch. *2*, on entend le prophète demander à Yahvé pourquoi il a permis cette oppression. Il obtient cette réponse : tandis que, « par sa foi (*emouna*) le juste vivra »[1], le spoliateur sera dépouillé à son tour. Suivent d'énergiques malédictions contre le pillard et l'idolâtre. Le ch. *3* est (comme l'ont reconnu Kuenen, Cheyne, Cornill etc) un psaume tiré d'un recueil liturgique, avec titres et indications musicales (v. 3, 9, 13, 19), appelé « prière d'Habacuc » (*3*, 1).

Notre livre est un ouvrage composite, dû à quatre auteurs et à un rédacteur[2]. La partie la plus ancienne est l'oracle du début (*1*, 5-11), prononcé par Habacuc vers 604, avant l'invasion de la Judée par les Chaldéens, et complété par le fragment *1*, 14-17 (Giesebrecht, Wellhausen). Pendant l'Exil, un prophète y joignit le second oracle (*2*) un peu avant la chute de Babylone. Plus tard, le morceau hymnique du début (*1*, 2-4) et le psaume final furent ajoutés, peut-être avec divers fragments (Lods, *Annales* etc, 1909).

L'unité d'*Habacuc* a été maintenue par Duhm. D'après le savant professeur de Bâle, les prophéties qu'il contient sont contemporaines des deux psau-

1. Ce verset célèbre (*2*, 4) est cité deux fois par Saint Paul (*Rom.* 1, 17 ; *Gal.* 3, 11). C'est à tort que Duhm y voit une interpolation, car ce verset s'accorde avec le contexte.
2. Firmin Nicolardot, *La composition du livre d'Habacuc*, thèse (Paris, 1908).

mes. Le peuple dévastateur dont il y est fait mention serait, non pas les Chaldéens mais les Kittiens, nom employé dans l'Ancien Testament pour désigner d'abord les habitants de Chypre, puis ceux des îles d'Occident, puis les Grecs d'Europe et même les Macédoniens d'Alexandre-le-Grand (on trouve ce dernier sens dans *1 Maccabées*). Mais le changement de nom proposé par Duhm est arbitraire, et la description paraît bien s'appliquer aux Chaldéens (Wellhausen, Nowack, Lods etc). En particulier, la mention du filet (*1*, 15-16) semble être une image empruntée à la religion chaldéenne, où cet instrument est l'arme de Mardouk contre Tiâmat (Lods, *Annales* etc. 1909 p. 38-39).

Appendices

I. Bibliographie générale. — Farrar, *The Minor Prophets* (1890); Wellhausen, *Die Kleinen Propheten* (1892); G. A. Smith, *The Book of the twelve Prophets* (*Expositor's Bible*, I, 1896 ; II, 1898); Nowack, *Die Kleinen Propheten* (Nowack, 1897; 2e éd. 1904); Karl Marti, *Dodekapropheton* (Marti, 1904); Edouard Bruston, *Le prophète Jérémie et son Temps*, (1906); Duhm, *Die zwölf Propheten* (Mohr, Tnbingue, 1910), etc.

II. Bibliographie spéciale. — Driver, *Joel and Amos* (*Cambridge Bible*, 1897) ; Valeton, *Amos en Hosea* (1894) ; Cheyne, *Micah* (*Cambridge Bible*, 2e éd. 1895) ; Elhorst, *De Profetie van Micha* (Arnhem, 1891); A. B. Davidson, *Nahum, Habakuk and Zephaniah* (*Cambridge Bible*, 1896); Karl Budde, *Die Bücher Habakuk und Sephanja* (1893): Duhm, *Das Buch Habakuk* (Mohr, Tubingue, 1906).

CHAPITRE VII

LES DOUZE PROPHÈTES

II. — *Après l'Exil.*

Au VIe siècle, on rencontre Aggée et Zacharie, les deux prophètes qui décidèrent Zorobabel et le prêtre Josué à reprendre la reconstruction du temple, achevée en 516 (*Esdras*, 5, 1 et *6*, 14).

Le livre qui porte le nom d'Aggée [1] contient quatre de ses prophéties, datant de 520. Brèves et nettes, comme des résumés d'appels plus étendus, mais de style médiocre, elles ont été encadrées dans des récits qui les situent et en dépeignent l'efficacité. La première (*1*, 4-15), adressée à Zorobabel et à Josué, leur reproche d'habiter des demeures lambrissées tandis que la maison de Yahvé est en ruines, et elle les exhorte avec succès à la rebâtir. Dans deux autres oracles (*2*, 3-19), Aggée ranime le courage du peuple en lui vantant la gloire du

1. En hébreu *Ḥaggay*, adjectif dérivé du substantif *Ḥag* (fête).

nouveau temple. Le dernier (*2*, 21-23) assure Zorobabel de la protection de Yahvé.

*
**

Zacharie[1] était prêtre. Il prophétisa de 520 à 518. Ses prédictions ont été conservées dans les huit premiers chapitres du livre de *Zacharie*. Les circonstances qui y sont indiquées sont bien celles du temps de ce prophète, et les araméismes de leur vocabulaire sont le signe de la langue qu'il devait parler.

Après une exhortation à la repentance (*1*, 2-6), Zacharie décrit huit visions :

1° Vision des *cavaliers* (*1*, 8-7) : l'ange de Yahvé charge le prophète d'annoncer que Sion sera bientôt consolée.

2° Celle des *quatres cornes*, abattues par quatre forgerons (*1*, 18-21), image de la ruine qui attend les vainqueurs de Juda.

3° Celle de l'*homme au cordeau*, auquel un ange déclare qu'il est inutile de mesurer Jérusalem renouvelée, car elle sera une ville ouverte, avec une population innombrable (*2*, 1-5), — perspective célébrée en un court poème (6 13).

4° Celle des *habits de fête* (*3*, 1-10), que l'ange de Yahvé fait revêtir à Josué en lui annonçant la venue de son « serviteur », qu'il appelle « le germe »[2].

5° Celle du *chandelier d'or à sept lampes*, placé en-

1. Ce nom signifie « Yahvé se souvient ».
2. Notons dans ce récit la plus ancienne mention de Satan, présenté comme accusateur (v. 1).

tre deux oliviers (4, 2-14) : il représente les sept yeux de Yahvé, et les oliviers, appelés aussi « oints », sont l'emblème du gouverneur et du prêtre.

6° Celle du « *rouleau volant* » (*5*, 1-4), symbole de « malédiction ».

7° Celle — très obscure — de la *femme emprisonnée dans un épha* (mesure de 36 litres) et emportée en Babylonie (*5*, 5-11).

8° Celle des *quatre chars* (*6*, 1-8), dont deux apportent la colère de Yahvé aux pays du Nord.

Ces visions sont suivies d'un court récit (*6*, 10-15) relatif à des dons apportés par trois captifs.

Avec 7 commencent les prophéties datées de 518. La première explique à une députation juive envoyée à Jérusalem que la vie juste et charitable est préférable au jeûne (*7*). Les autres annoncent la pleine restauration de Jérusalem (*8*).

La fin du livre de *Zacharie* (*9*-14), dite *Second Zacharie*, ne peut pas être attribuée à ce prophète. Elle ne fait aucune allusion ni à lui-même ni à son temps, et son style, riche et poétique, diffère beaucoup de celui de ses oracles authentiques. Voici le résumé des quatre prophéties qu'elle contient. La première (*9-10*) menace les Tyriens et les Philistins et annonce la venue du pacifique roi de Sion « humble et monté sur un âne » (v. 9). Yahvé fera de Juda « son cheval de gloire » (*10*, 3), et il « ramènera les enfants d'Ephraïm ». La seconde (*11*) décrit la dévastation du Liban et des bords du Jourdain, et rapporte deux actes symboliques assez obscurs où le prophète joue le rôle de berger. Un troisième oracle (*12 13*, 6) raconte la victoire que Yahvé donnera à la « maison de David » et annonce un

deuil de repentance qui sera célébré à Jérusalem. Un quatrième (*14*) dépeint la venue du « jour de Yahvé » où Jérusalem sera délivrée. Ses agresseurs « tomberont en poussière » et ceux qui réchapperont viendront chaque année y célébrer la fête des Tabernacles. Tout y sera consacré à Yahvé, jusqu'aux clochettes des chevaux...

Les dates de ces quatre prédictions sont discutées. Certains critiques (d'Orelli, Ch. Bruston etc), à la suite Ewald, placent les deux premières au VIIIe siècle et les deux dernières un peu avant la ruine de Juda. Ils invoquent la mention qui y est faite du royaume des Dix Tribus (Ephraïm) qui paraît exister encore (*9*, 10, 13 ; *11*, *14*), et celle de l'Assyrie, tombée en 606. Pourtant, ces allusions n'impliquent pas forcément l'existence de ces royaumes à cette époque. Ezéchiel, qui vivait un siècle et demi après la ruine de Samarie, ne parle-t-il pas d'Ephraïm et de sa capitale ? D'après *Zacharie 9-11*, la restauration de Juda semble bien être un fait accompli, tandis qu'on attendait celle du royaume d'Israël (L. Gautier, t. II p. 533). L'insistance ritualiste, qui s'affirme dans *14*, 16-19, dénote une époque postérieure à l'Exil, et sans doute faut-il descendre jusque vers l'an 300, comme le réclame la mention des enfants de Javan (*9*, 13), c'est à dire, des Grecs [1].

1. Certains savants (Marti, etc.) ont même suggéré une date plus récente, l'an 160 environ avant J.-C. Mais, comme le remarque L. Gautier, si le *Second Zacharie* date de cette époque, on ne s'explique pas qu'il ait été admis dans le Canon des *Nebiim*, qui était clos vers l'an 130 av. J.-C., alors

*
**

Avec Abdias et Malachie, nous voici au ve siècle. Abdias[1], Judéen inconnu, prophétisa, à cette époque, contre les Edomites, ces descendants d'Esaü qui s'étaient fixés sur le plateau de Séir, au sud-est de la Palestine. Son court oracle, inspiré par le ressentiment de Juda contre leur attitude hostile[2] au temps de la chute de Jérusalem, leur reproche leur dureté en ces heures terribles et leur annonce la venue du « jour de Yahvé », le châtiment des nations et surtout celui d'Edom, qui sera précipité de son nid, « quand même il serait placé aussi haut que celui de l'aigle, même parmi les étoiles », tandis que les déportés de Juda reprendront possession du pays.

Certains critiques, invoquant la ressemblance frappante entre le début d'*Abdias* (1-9) et l'oracle de *Jérémie* contre Edom (*49*, 7-22), et l'antériorité reconnue du premier de ces textes sur le second, en ont conclu qu'il datait au plus tard de l'an 600. Mais l'examen minutieux du fragment de *Jérémie* a montré que ses éléments analogues à ceux de l'oracle d'*Abdias* sont d'origine tardive. En réalité,

que *Daniel*, rédigé vers l'an 165, n'y a pas trouvé place. — Pour Nowack, le premier oracle est postérieur à Alexandre-le-Grand, les autres sont de dates difficiles à préciser.

1. En hébreu *Obadia* (« serviteur de Yahvé »). Notre mot *Abdias* est le terme employé par les *Septante* et la *Vulgata*.

2. Cette attitude fut provoquée par celle des Israélites à leur égard : ils avaient été soumis par Saül puis par David, et deux de leurs successeurs.

certains versets qui dépeignent la ruine d'Edom comme un fait accompli [1], postulent l'époque où son territoire fut ravagé par des tribus arabes, c'est à dire la première moitié du ve siècle (cf. *Malachie 1*, 2-5). *Abdias* a, d'ailleurs, été retouché.



De Malachie, on ne sait rien, pas même s'il a vraiment porté ce nom, indiqué par la suscription de son livre (*1*, 1). Le terme hébreu *Mal'achi* pourrait, en effet, être pris dans son sens général, qui est « mon ange » ou « mon messager » (cf. *3*, 1). L'ouvrage est postérieur à la reconstruction du temple (*1*, 10; 3, 1, 10), achevée en 516; il l'est même à la ruine d'Edom (*1*, 3-5). On peut donc, avec Nowack et d'autres, le placer au temps d'Esdras et de Néhémie. Sans parler du style, certains traits s'accordent bien avec cette époque. Les reproches du prophète, pénétré de piété et du désir de purification collective, à l'adresse des prêtres infidèles (*2*, 1-9), correspondent à l'indignation de Néhémie contre les lévites et les chantres (*Néh 13*, 11). Les plaintes relatives aux dîmes où l'on essayait de tromper Yahvé (*Mal. 3*, 7-10) cadrent bien avec l'ordre d' « apporter dans les magasins la dîme du blé, du moût et de l'huile » (*Néh. 13*, 12). Enfin, les récriminations de *Malachie* (*2*, 10-16) [2]

1. Voir, en particulier, les versets 2, 6, 7, où les verbes sont aux temps passé ou présent.

2. On a vu dans ce passage une interpolation, mais il est plus probable qu'il faisait partie du corps de l'ouvrage (Nowack).

contre les mariages mixtes ont pour pendant l'indignation de Néhémie à l'égard des Juifs coupables de cette infidélité (*Néh.* *13*, 27).

Avons-nous les vrais discours de Malachie ? C'est douteux. « Son livre présente l'aspect d'un écrit rédigé à tête reposée ; il est didactique plutôt qu'oratoire... Le style est terne et languissant ; pourtant, quelques passages ne manquent ni de justesse ni d'élégance. L'imitation des prophètes antérieurs se fait sentir » (L. Gautier, I p. 540-541).

Les trois derniers versets de *Malachie*, avec la mention d'« Elie le prophète » qui viendra rapprocher les cœurs avant l'arrivée du « jour de Yahvé », sont regardés, en général, comme une note finale destinée à clore le livre des douze Prophètes.



C'est au siècle suivant (le IVe), que l'on peut, semble-t-il, placer les deux livres dont il nous reste à parler : *Jonas* et *Joël*.

Le premier de ces écrits rapporte l'étrange histoire de « Jonas, fils d'Amitthaï » (*1*, 1) qui, chargé par Yahvé de censurer Ninive, s'enfuit vers Tharsis, mais, au cours d'une tempête, est précipité dans la mer, où un « grand poisson » l'avale (*2*, 1). Rejeté sur une plage « au bout de trois jours et trois nuits », et invité de nouveau à obéir, le prophète se rend à Ninive et, par sa menace qu'il répète comme un glas funèbre, y provoque une jeûne collectif (*3*). Son dépit du pardon accordé à la ville repentante

amène une intervention de Yahvé qui justifie sa clémence (*4*).

Ce Jonas doit être identifié avec le prophète de ce nom, originaire de Gath-Hépher (nord-ouest de Nazareth), qui, un peu avant le ministère d'Amos, prédit à Jéroboam II sa victoire sur les Syriens. Le récit de son aventure a été composé très longtemps après lui. On le voit au vocabulaire, parsemé d'araméismes et analogue à celui d'*Esdras*, *Néhémie* ou *Daniel*. On peut le conclure aussi de l'insertion (*2*, 3-10) du soi-disant « cantique de Jonas », qui est, en réalité, un morceau hymnique, émaillé de réminiscences[1] tirées de divers psaumes[2].

L'historicité de ce récit, admise par Josèphe (*Antiquités Judaïques*, IX, 10, 2) et acceptée par les chrétiens jusqu'au XIXe siècle (par exemple Pusey, dans ses *Minor Prophets*), sur la foi du témoignage de Jésus (cf. *Matth 12*, 39-41; *Luc 11*, 29-32), se heurte à des difficultés considérables. Impossibilité d'un séjour prolongé dans le corps d'un monstre marin, silence gardé par les *Rois*, *Esaïe*, *Jérémie* sur la conversion de Ninive, improbabilité d'une repentance collective chez un peuple païen, et, plus encore, de l'attitude humiliée du monarque, si peu conforme à celle que dénotent les inscriptions assyriennes, tout concourt à montrer que ce récit est une parabole. « Le livre de Jonas, dit G. Fulliquet, légende poétique qui veut mettre en lumière cette

1. Cf. *Jonas*, *2*, 1 a, 4 b, etc. et ps. *18*, 7 a, ps. *42*, 8, etc.

2. Au reste, il n'est guère approprié à la situation. « Il n'est pas une demande de délivrance, mais un remerciement pour la délivrance obtenue » (Driver, p. 325).

vérité que Dieu ne réclame pas la mort du pécheur mais sa conversion, que ses menaces sont conditionnelles et qu'il est le Dieu de toutes les nations, est peut-être écrit pour le justifier de l'inexécution des prophéties contre les peuples païens »[1]. Précisant ce point de vue, on peut, avec de bons critiques (Kleinert, Cheyne, Wright, Bergman, L. Gautier etc), regarder *Jonas* comme une parabole historico-symbolique s'appliquant à Israël. Le prophète représente ce peuple, fuyant le devoir qui lui a été assigné d'être le témoin de Yahvé. Le monstre marin, c'est Babylone [2], engloutissant le coupable jusqu'à ce que la repentance le fasse sortir de son vivant tombeau. Le dépit de Jonas symbolise celui des Israélites, obligés de constater que les menaces de leurs prophètes contre les peuples étrangers n'avaient pas toujours été suivies d'effet. En tout cas, il y a dans *Jonas* une illustration pratique de l'enseignement de *Jér.* *18*, 8, sur l'offre de la grâce divine aux païens, une prédication d'universalisme déjà évangélique [3].



Le livre de *Joël* [4] peut se diviser en deux parties. La première (*1-2*, 17) décrit une terrible invasion

1. *Les Expériences religieuses d'Israël,* 1901, p. 225.
2. Voir cette comparaison dans *Esaïe* **27**, 1 et *Jér.* **51**, 34, 44.
3. L'unité de *Jonas* a été contestée par Böhme, qui croit y discerner quatre sources différentes, mais elle paraît certaine (Nowack, etc.), à part l'interpolation du psaume.
4. Ce nom semble venir de *Yahvé* et de *El* (« Yahvé » est « Dieu »),

de sauterelles, et réclame à deux reprises un jeûne solennel, avec ce cri : « Déchirez vos cœurs et non vos vêtements! » (*2*, 13). Dans la seconde partie (*2*, 18-*3*, 21), le ton change. Yahvé « épargne son peuple », lui promet d'écarter « l'ennemi du nord » et de lui envoyer, avec des récoltes opulentes, « l'effusion de l'esprit sur toute chair », jusque sur les esclaves (*2*, 28 ss), avec des prodiges précédant « le jour de Yahvé », ce jour « grand et redoutable », (v. 31), où sera sauvé quiconque invoquera ce nom sacré. Dans un puissant tableau apocalyptique, *Joël* annonce le jugement final de toutes les nations dans la vallée de Josaphat [1] et le retour de Juda à une pleine prospérité.

La personne de Joël est entièrement inconnue. Quant à la date de son livre, elle a donné lieu à des opinions diverses. Credner a suggéré le temps de la minorité du roi Joas et de la régence de Jehojada (le Joad de Racine). Il alléguait le silence gardé sur le pouvoir royal et l'importance attribuée aux prêtres (*1*, 9, 13 ; *2*, 17), ainsi que l'absence d'allusions aux nations du Nord ou au royaume d'Israël. Mais cette ingénieuse hypothèse, qui eut un vif succès, se heurte à la mention, dans *Joël*, de la dispersion et du retour de Juda (*3*, 1, 2) et surtout à celle de Javan, c'est à dire des Grecs (*3*, 6). Le livre daterait donc du IVe siècle [2]. Sa langue, d'une pureté

1. Ce nom, qui signifie « Yahvé juge » a été imaginé par le prophète comme théâtre du jugement.

2. Certains critiques, tels que Baudissin, Ch. Bruston (*Histoire critique de la Littérature prophétique*, 1881, et *Les plus anciens Prophètes*, Fischbacher 1907), placent Joël au début de la série des prophètes.

classique, son style correct et brillant, semblent, il est vrai, dénoter le VIIIe, mais ces qualités se retrouvent aussi dans divers ouvrages postérieurs à l'Exil, dont les auteurs étaient nourris de littérature ancienne (L. Gautier). Comme eux, le rédacteur [1] de *Joël* s'est servi de clichés (Nowack). On y a relevé, d'ailleurs, certaines expressions qui dénotent une époque tardive.

Avec *Jonas* et *Joël*, comme avec le *Second Zacharie* — si nos suggestions sont exactes — s'achève l'inspiration prophétique. Pendant trois siècles, planera sur la terre juive la lueur froide du rabbinisme, éclipsée de temps à autre par l'éclair violent des apocalypses, jusqu'au jour où la « Lumière du Monde », descendue des hauteurs de Nazareth, viendra révéler, avec plus de perfection encore que les prophètes, le Dieu père de tous les hommes et la religion de l'Amour et de la Sainteté.

Bibliographie

Tony André. *Le prophète Aggée* (Paris, 1895) et *Etat critique du texte d'Aggée* (1895). — S. Lasserre, *Etude sur le livre de Zacharie* (Montauban, 1891) ; Karl Marti, *Der prophet Sacharja* (1892) ; Rubinkam, *The second part of Zechariah* (Bâle, 1892) ; Kniper, *Zach. 9-14* (Utrecht, 1894). — Marcus Dods, *Malachi* (T. and T. Clark, Edimbourg) ; Perowne, *Malachi* (Cambridge Bible, 1890). — Bergman, *Jonah, eine alt. test. Parabel*, 1885 ; Townsend, *The story of Jonah in the light of higher Criticism* (New-York, 1897).

1. L'unité d'auteur doit être maintenue (Nowack), malgré la suggestion de Maurice Vernes qui incline à attribuer le livre à deux écrivains.

APPENDICE

LES APOCRYPHES ET LES PSEUDÉPIGRAPHES DE L'ANCIEN TESTAMENT

On peut ranger les APOCRYPHES DE L'A. T.[1] en plusieurs groupes[2].

Voici d'abord, celui des OUVRAGES HISTORIQUES : *le Ier et le IIe livres des Maccabées.* Le premier retrace l'histoire des Juifs depuis l'avènement d'Antiochus Epiphane, roi de Syrie (176 av. J-C.), jusqu'à la mort de Simon Maccabée, remplacé par son fils aîné, Jean, connu sous le nom de Jean Hyrcan

1. Pour le sens de ce terme et l'histoire des rapports des *Apocryphes* avec le Canon, se reporter à notre Ire partie, ch. x.

2. Nous suivons ici la classification adoptée par L. Randon (*Les Livres Apocryphes de l'A. T.*, Paris, 1909). A consulter pour ce chapitre, outre cette excellente édition, Ed. Reuss, *La Bible*, t. VI et VII (1878-1879), Zöckler, *Die Apocryphen des A. T.* (Munich, 1891), Kautzsch, *Die Apocryphen des A. T.* (Tubingue, 3e éd. 1909), Tony André, *Les Apocryphes de l'A. T.* (Florence, 1903); Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.* (Oxford, 1913).

(135). Le titre qui lui a été donné, dans les *Septante*, vient du surnom qu'avait reçu Judas, celui de « Maccabée ». Le livre a été écrit en hébreu[1] par un Juif patriote et pieux entre l'an 106 et l'an 63 av. J.-C. Dans la trame de ces récits, qui ont, malgré quelques erreurs, une réelle valeur historique, apparaissent des morceaux lyriques, des discours et des pièces officielles telles que la lettre d'alliance des Romains à Judas (7, 22 et suiv.).

Le *second livre des Maccabées*, très différent du premier, dont il n'est d'ailleurs pas la suite, raconte la révolte de ces patriotes jusqu'à la victoire de Judas sur le général Nicanor, en 161, date mémorable dont le souvenir fut commémoré par une fête annuelle, le 13 Adar, « la veille de la fête de Mardochée » (*15*, 36). Dans une courte Préface (*2*, 19-32), il se donne — simple artifice littéraire, sans doute — comme le résumé d'un ouvrage en cinq livres de Jason, Juif de Cyrénaïque, personnage inconnu. La narration est vivante et colorée (martyre du scribe Eleazar, et celui de sept frères avec leur mère, *6*, 18-*7*, 23), mais elle est trop déparée par les méprises, les exagérations et le goût du merveilleux. Pourtant, les détails que donne le livre sur la période qui précéda la révolte des Maccabées ne sont pas sans intérêt. L'auteur est un Pharisien, très hostile aux étrangers et très attaché au Temple (*15*, 18) et à la foi en la résurrection des morts (*7*, 9, 11 et suiv.)[2]. Il écrivit son

1. L'original a dû se perdre de bonne heure, car Josèphe ne paraît en avoir connu que la version grecque.

2. A noter le célèbre passage sur la prière pour les morts (*12*, 41-45).

ouvrage en grec, sans doute en Egypte, vers le début de l'ère chrétienne.

*
**

Dans un deuxième groupe, que nous intitulerons Récits patriotiques et religieux, on peut ranger les écrits suivants :

1° *Le IIIe livre des Maccabées*, fiction édifiante qui raconte les persécutions que Ptolémée IV Philopator, souverain d'Egypte de 222 à 204 — bien avant l'époque des Maccabées ! — aurait dirigées contre les Juifs d'Alexandrie, et leur délivrance miraculeuse. Ce livre fut composé en grec, sans doute en Egypte, par un Juif alexandrin, quelque temps avant la destruction de Jérusalem par Titus [1].

2° Le livre de *Tobit*, conte naïf, que Luther appelait « une charmante, aimable et pieuse comédie » [2]. Chacun connaît l'histoire du jeune Tobie. Parti pour la Médie sous la conduite de l'ange Raphaël, il épousa, à Ecbatane, la fille du juif Raguel, Sara, après avoir chassé, par la fumigation du cœur et du foie d'un poisson, le démon Asmodée qui avait tué, le soir même des noces, sept maris successifs de la jeune femme. De retour auprès du vieux Tobit aveugle, il lui rendit la vue en lui mettant sur les yeux un peu de fiel du poisson.

1. L'Eglise Catholique ne le regarde pas comme canonique, mais on le trouve dans les *Septante*.
2. Voir, en particulier, les exhortations de Tobit à son fils et ses conseils sur l'aumône (*4*).

L'auteur de ce conte, écrit en grec, paraît avoir habité l'Egypte. « Le fait qu'il cite *Jonas* comme une autorité scripturaire et qu'il offre une théorie assez développée sur les anges et les démons, indique une période assez récente » (Randon, p. 229) — selon toute apparence, le Ier siècle av. J.-C.

3° Le livre de *Judith*, court roman patriotique, aux tableaux saisissants mais émaillé d'erreurs historiques et de fantaisies géographiques, destiné à célébrer la protection divine (voir le cantique de louanges, ch. *16*), et la fidélité à la piété rigoriste. C'est l'histoire de Judith, juive d'une grande beauté, qui se rend auprès d'Holopherne, généralissime assyrien, profite de l'assoupissement où l'ivresse l'a jeté pour lui couper la tête, et, en démoralisant ainsi ses troupes, délivre la ville de Béthulie, assiégée. Ce conte, écrit en araméen (d'après Jérôme), semble dater de la fin du IIe siècle avant notre ère : le tableau qu'il trace de la vie juive s'applique, en effet, au temps des Maccabées.

4° *Additions à Esther :* sept fragments[1], d'un style recherché, rédigés en grec, avant le temps de Josèphe, qui les a utilisés dans ses *Antiquités Juives*. Ils étaient destinés à donner à *Esther* un caractère religieux, et ils ont fait naître une abondante littérature. Ils comprennent le songe de Mardochée (placé en tête d'*Esther*), l'édit d'Artaxerxès contre les Juifs (entre *3*, 13 et *3*, 14), la prière de Mardochée suivie de celle d'Esther (après *4*, 17), Esther chez le roi (à la place de *5*, 12), l'édit d'Ar-

1. On les trouve intercalés dans l'*Esther* des *Septante*.

taxerxès en faveur des Juifs (à la place de *8*, 13), et l'explication du songe de Mardochée (après *10*, 3).

5° *Le III*e *Livre d'Esdras* [1], ouvrage formé surtout de passages de l'*Esdras* canonique, des *Chroniques* et de la fin de *Néhémie*. Il raconte la restauration du temple. Il ajoute un conte moral non dénué d'intérêt, qu'on peut intituler *Les trois Pages de Darius*, sorte de concours où trois pages font assaut d'esprit. Zorobabel, proclamé vainqueur pour son éloge des femmes et de la vérité, obtient du roi la reconstruction de Jérusalem et du temple. Le IIIe Esdras, antérieur à Josèphe qui le cite, a été composé, en grec, sans doute par un Juif alexandrin, au IIe siècle av. J.-C.

6° *Suzanne*, *Bel* et le *Dragon*, trois contes, probablement en grec et d'origine alexandrine, qui ont été insérés par les *Septante* à la fin du *Daniel* canonique, parce que Daniel y joue un grand rôle. Dans le premier, il fait acquitter une femme aussi pieuse que belle, qui avait été condamnée à mort pour adultère, sur la denonciation calomnieuse de deux vieillards qu'elle avait repoussés. Dans le second, il démasque une supercherie des prêtres de Bel. Le troisième, où, d'après certains critiques (Gunkel, Marti etc), on trouve des réminiscences du mythe de Mardouk et du Dragon, montre Daniel jeté dans la fosse aux lions pour avoir empoisonné un grand serpent adoré à Babylone, mais épargné par

1. On l'a nommé IIIe Esdras parce que *Néhémie* est appelé parfois IIe Esdras. L'Eglise Catholique ne l'a pas accepté dans son Canon.

les fauves et nourri par le prophète Habacuc qui avait été transporté là par un ange.

*
**

Dans un troisième groupe, comprenant des Ecrits lyriques et prophétiques, nous rangeons :

1° La *prière d'Azarias* et le *Cantique des trois jeunes Hébreux dans la fournaise*, deux morceaux poétiques, qui ont été intercalés dans *Daniel 3*, entre les v. 23 et 24, bien qu'ils ne se rapportent pas à la situation de ces jeunes gens persécutés (à part v. 63, interpolé), et qu'ils soient même indépendants l'un de l'autre.

2° La *prière de Manassé*, composée en grec sans doute — on ne sait à quelle époque — par un Juif désireux de développer l'indication donnée dans *2 Chron. 33*, 12-13, d'une prière adressée à Yahvé par Manassé, roi de Juda, pendant qu'il était en prison à Babylone [1].

3° Le livre de *Baruch*, attribué faussement au secrétaire de Jérémie [2], mais postérieur à *Daniel*, dont il a visiblement imité un assez long passage (*9*, 5-19) [3]. Il se compose d'un morceau en prose (confession des péchés d'Israël), d'une dissertation poétique sur la sagesse, et de trois chants de consolation, où le poète encourage Israël, et dont la

1. Cet écrit n'a pas été admis par l'Eglise Catholique.

2. On lui a également attribué deux Apocalypses pseudépigraphes.

3. Certains critiques le placent dans l'ère chrétienne (Schurer : l'an 70 ; Tony André : entre 150 et 200).

beauté lyrique explique jusqu'à un certain point l'enthousiasme de La Fontaine.

4° La *lettre de Jérémie*, composition écrite en un grec assez pur, à une date qu'on n'a pu fixer, sur le néant des idoles[1].

★
★★

Dans un dernier groupe — celui de l'ENSEIGNEMENT MORAL ET RELIGIEUX — viennent se placer deux écrits importants : la *Sagesse de Jésus, fils de Sirach,* appelée, comme on sait, « l'Ecclésiastique », et la *Sagesse de Salomon.*

Ecrite en hébreu[2] par un Juif qui se nomme lui-même « Jésus, fils de Sirach, de Jérusalem » (*50*, 27), la « Sagesse de Jésus, fils de Sirach »[3] fut traduite en grec par un auteur qui se donne pour son petit-fils (voir la Préface qu'il a mise à sa version). La date de ce travail est facile à préciser : elle est un peu postérieure à l'an 132 av. J.-C., « la

1. Les *Septante* ont inséré *Baruch* entre *Jérémie* et les *Lamentations*, et placé la *Lettre de Jérémie* à la suite de ce dernier écrit.

2. Avant 1896, on n'en possédait que la traduction grecque et la version syriaque. Des fragments, rapportés d'Egypte par Mesdames Lewis et Gibson, connues par leurs recherches à la Bibliothèque du Sinaï, ont permis, avec d'autres feuillets découverts par Sayce et Schechter, de reconstituer les trois cinquièmes du texte hébreu (Cf. l'édition de Strack, Deichert, Leipzig, 1903, et celle d'Israël Lévy, Leroux, Paris, 1898-1901. Pour quelques précisions sur les différents textes hébreu, grec, syriaque, latin, voir Randon, p. 393-402). A consulter : Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach* (Berlin, 1906), texte original, version allemande et commentaire.

3. Ce titre lui est donné dans les *Septante*. Dans les ms. hébreux, le livre est appelé *Sentences* (*Mechalim*).

trente-huitième année du règne d'Evergète », celle où le traducteur déclare être arrivé en Egypte. L'original remonte donc au début du IIe siècle. La description éclatante — celle d'un témoin oculaire — que Jésus fait (au ch. *50*) de la procession solennelle conduite par le grand-prêtre Simon, fils d'Onias, sans doute celui qui exerça ces fonctions entre 219 et 199, vient, d'ailleurs, confirmer cette conclusion. Notre livre est un recueil de sentences (en distiques), parfois isolées, mais groupées assez souvent autour d'une idée centrale, sans qu'il y ait un plan défini. Il en est beaucoup de fines et de savoureuses. Certaines sont amères : l'auteur met en garde contre les amis (*6*, 13), il est dur pour les femmes (*25*, 13-26), pour les esclaves (*33*, 24 ss), il ne veut pas qu'on s'attendrisse au sujet des morts (*38*, 16 ss). Parfois, cet esprit terre-à-terre prend des ailes. Il recommande les vertus familiales et sociales, ainsi que la piété, la prière, les sacrifices qu'il faut offrir avec des mains pures et qui ne valent rien si l'on vit dans l'égoïsme et l'injustice. Il faut signaler le portrait de la Sagesse (*1*), un morceau étendu (*44*, 1-*50*, 21) qui célèbre les grands noms de l'histoire israélite, et qui, pour cette raison, porte dans certains ms. le titre de « Panégyrique des pères », et le psaume alphabétique final : prière de Jésus fils de Sirach.

La Sagesse de Salomon, ou la *Sapience*, comme la nomme la Vulgate, « est le premier fruit de ce mariage fécond entre l'âme juive et l'esprit grec, qui devait enfanter le christianisme » (Randon, p. 583). Juif, son auteur l'est resté jusqu'aux moelles : il insiste sur l'élément moral, sur la justice

de Dieu sans oublier sa bonté. D'autre part, nourri de Platon et des stoïciens, peut-être de Pythagore, il leur emprunte quelques idées sur la préexistence de la matière (*11*, 17) et celle des âmes (*8*, 19-20), sur l'immortalité naturelle de l'âme, qui peut subsister sans le corps, son entrave (*3*, 1 ss ; *4*, 14 ss ; *6*, 18-19 etc), et, s'il ne peut suivre les Grecs dans le dédale de la spéculation métaphysique, il leur prend leur méthode d'interprétation allégorique de l'histoire. Ce livre didactique peut se diviser en trois parties. La première (*1-5*) recommande en termes élevés la justice, la véracité, la piété. On y trouve de brillants tableaux de la folie des impies et de leur confusion au jour du jugement, où à leur châtiment répondra la réhabilitation des justes. La seconde partie (*6-9*) est un éloge ardent de la Sagesse, mis dans la bouche de Salomon, qui dit son amour pour elle et les fruits qu'il en a retirés, et prononce une prière pour l'obtenir. La troisième (*10-19*) évoque certains traits de l'histoire de Moïse, surtout les plaies d'Egypte, et met en contraste, à ce propos, la punition des méchants et les faveurs accordées aux Juifs. On y note des pages vigoureuses sur la folie du culte idolâtre, sur la puissance de Dieu et sa miséricorde. L'auteur, qui a cherché à se faire passer pour Salomon (*7*, 5 ; *9*, 7-8 etc), était un Juif alexandrin vivant au Ier siècle avant notre ère. Il a écrit en un grec très pur, parfois recherché, dans une prose imitant le rythme de la poésie hébraïque. Son œuvre est vraiment belle, et l'on s'explique que les plus grands docteurs chrétiens l'aient tenue pour inspirée.



A côté de la littérature apocryphe ont paru divers livres juifs ou judéo-chrétiens, qui, tout en se rattachant à elle, sont restés en dehors des recueils canoniques, les Pseudépigraphes de l'Ancien testament [1]. Ils n'ont jamais été universellement appréciés, et dans les milieux juifs ils ont été vite discrédités. Par contre, certains d'entre eux ont eu l'honneur — refusé aux Apocryphes — d'être cités dans le Nouveau Testament [2] et par plusieurs Pères.

Le plus étendu — et le plus connu — est le *livre d'Hénoch* [3], appelé aussi *Apocalypse d'Hénoch* parce qu'il se donne pour une révélation de ce personnage sur le jugement futur du monde. Ecrit probablement en hébreu ou en araméen, il a été retrouvé en entier vers la fin du XVIIIe siècle, dans une traduction éthiopienne (Bible abyssinienne) [4]. De

1. A consulter : Fritzsche, *Libri V. T. pseudepigraphi selecti*, Leipzig, 1871 ; Maurice Vernes, *Histoire des Idées Messianiques*, la traduction de Kautzsch, le livre de Charles déjà cité, et la thèse de Lods sur l'*Apocalypse d'Hénoch* (*Le livre d'Hénoch*, fragments grecs découverts à Akhmîm (Haute-Egypte), publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduits et annotés — Leroux, Paris, 1892).

2. *Hénoch* 1, 9 est cité par *Jude* v. 14, 15 ; l'*Assomption de Moïse*, par *Jude* v. 9. De même, dans *2 Tim.* 3, 8, on trouve (résistance de Jannès et de Jambrès à Moïse) une allusion à un pseudépigraphe perdu.

3. Voir la traduction française de F. Martin (Letouzey, Paris, 1906).

4. Dillmann en a publié une édition critique (1851) et une traduction en allemand (1853). Il a été traduit, plus récemment, par Charles (1893) et par Flemming (1901).

plus, une partie du texte grec a été découverte, en 1886-1887, par Grébaut. Il fut composé, sans doute en Palestine, à différentes époques. La partie primitive (*1-36* et *72-105*), rédigée sous le règne de Jean Hyrcan (135-104), raconte la chute des anges, le voyage d'Hénoch au ciel et dans l'enfer et deux visions qu'il eut, et elle se termine par des exhortations morales [1]. Plus récents sont les ch. *37-71*, qui contiennent trois paraboles sur l'avenir messianique. D'après Hilgenfeld (*Jüdische Apocalyptik*), suivi par M. Vernes et par T. Colani (*Jésus-Christ et les Croyances messianiques...* 2e éd. 1864), les allusions au Messie. appelé « fils de l'homme », assignent à ces paraboles une origine chrétienne. Plus récents encore sont divers morceaux intercalés et deux appendices.

L'*Apocalypse d'Esdras* (ou *IVe Esdras*), œuvre juive bien composée et de pensée élevée, dont la partie principale (*3-14*) a été rédigée en hébreu ou en araméen (Lods) après la destruction de Jérusalem par Titus (en 70), comprend sept visions où Esdras, inspiré par l'ange Uriel à Babylone, lit dans l'avenir la ruine de l'empire romain et la fondation du royaume messianique [2]. Dans l'*Apocalypse de Baruch*, écrite probablement en hébreu ou en araméen par un Juif patriote, peu de temps après la précédente, ce personnage déplore la ruine

1. D'après Lods, on ne peut affirmer que les deux visions aient appartenu à la partie primitive. Les ch. 94-105 font penser à l'époque des luttes entre Pharisiens et Asmonéens (entre les années 95 et 63).

2. Voir l'édition de Gunkel (trad. introd. et notes), chez Mohr, 1900.

de Jérusalem par les Romains, mais il annonce la venue du Messie. Le *Livre des Jubilés* ou *Petite Genèse,* appelé aussi *Apocalypse de Moïse,* composé sans doute en hébreu ou en araméen[1] peu de temps avant l'année 55 av. J-C (Lods), relate l'ascension du patriarche sur le Sinaï, où Dieu lui aurait révélé toute l'histoire du peuple élu. Dans l'*Assomption de Moïse,* rédigée un peu avant l'ère chrétienne, sans doute en araméen, par un piétiste patriote, Moïse retrace devant Josué l'histoire des Israélites jusqu'aux temps messianiques, et il exalte les *anavim* qui doivent sauver leur peuple.

A côté de ces Apocalypses, signalons encore trois pseudépigraphes intéressants : un traité de morale, écrit en grec, sans doute en Egypte, par un Juif légaliste, le *IV*e *Livre des Maccabées,* qui doit son nom à la place qu'y occupent le martyre d'Eleazar et celui de la mère avec ses sept fils, et qui célèbre la victoire remportée sur les passions par la raison et la piété ; un livre poétique, les *Psaumes de Salomon,* recueil de dix-huit psaumes, découvert au XVIIe siècle (manuscrit grec), où un Juif très attaché à la Loi déplore la profanation du temple de Jérusalem par un prince païen (très probablement Pompée, en l'an 63 av. J-C), et exprime des sentiments de repentance et de confiance en Dieu, qui restaurera Israël s'il revient à lui ; et enfin, les *Testaments des douze Patriarches* (texte grec édité par Charles, 1908), recueil d'allocutions d'es-

1. Il a été découvert, au XIXe siècle, dans le Canon de l'Eglise d'Abyssinie. Dillmann l'a traduit en allemand 1849-1850).

prit tour à tour midrachique et apocalytique, composées en hébreu ou en araméen, probablement sous le règne de Jean Hyrcan (Charles), soumises à des retouches au cours du Ier siècle av. J.-C. (Lods), et munies, un siècle plus tard, d'additions chrétiennes.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

INTRODUCTION GÉNÉRALE

DEUXIÈME PARTIE

INTRODUCTION SPÉCIALE

PREMIÈRE SECTION : *Les Livres historiques.*

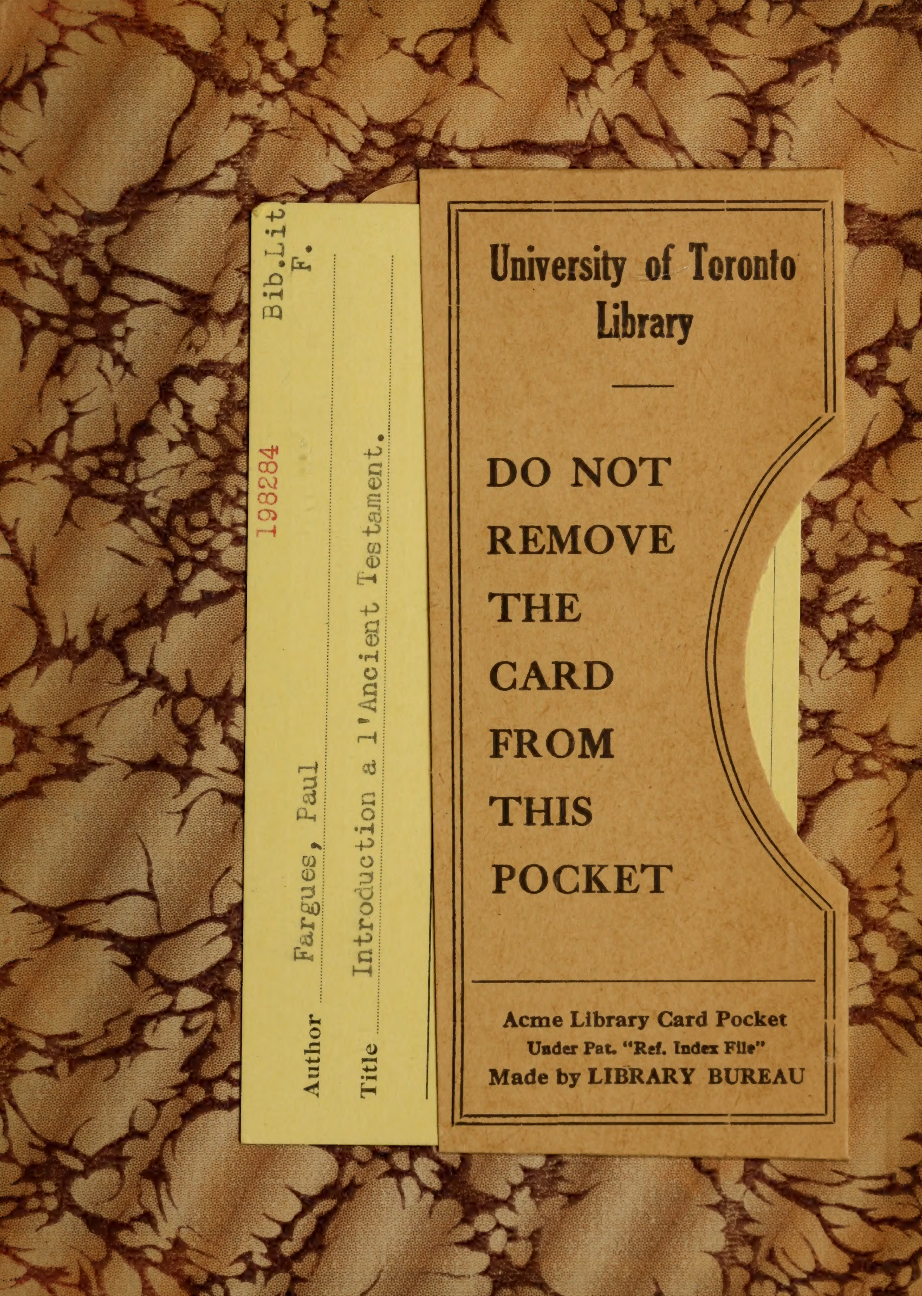
DEUXIÈME SECTION : *Les Livres poétiques.*

TROISIÈME SECTION : *Les Prophètes.*

APPENDICE

Imprimerie Générale de Châtillon-sur-Seine. — EUVRARD-PICHAT.




Bib.Lit.
F.
198284
Author Fargues, Paul
Title Introduction a l'Ancient Testament.
University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

